صادق إنعام الخواجا

العربي الجديد

العقيدة والإنتاج المعرفي

بحث في العلاقة ما بين العقيدة العربية والانتاج المعرفي العربي

منذ القدم إلى ٢٥٠٠ قبل الميلاد





العربي الجديد

العقيدة والإنتاج المعرفي

بحث في العلاقة ما بين العقيدة العربية وتأثيرها في

الإنتاج المعرفي العربي منذ القدم إلى 2500 قبل الميلاد

العربي الجديد

العقيدة والإنتاج المعرفي

بحث في العلاقة ما بين العقيدة العربية وتأثيرها في
الإنتاج المعرفي العربي منذ القدم إلى 2500 قبل الميلاد

تأليف
صادق إنعام الخواجا



2008

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2007/10/3273)

956
الخواجا، صادق إنعام
العربي الجديد، العقيدة والإنتاج المعرفي / صادق إنعام
الخواجا- عمان، دار الشروق، 2007
(453) ص
ر.إ : 2007/10/3273
الواصفات: التاريخ العربي //العرب//البلدان العربي/التاريخ القديم//الحياة الفكرية//المعرفة//الحضرة العربية

تم إعداد الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

ISBN-9957-00-358-6 (ردمك)

- العربي الجديد، العقيدة والإنتاج المعرفي- بحث في العلاقة ما بين العقيدة العربية وتأثيرها في الإنتاج المعرفي العربي منذ القدم إلى2500 قبل الميلاد.
- تأليف: د. صادق إنعام الخواجا
- الطبعة العربية الأولى: الإصدار الأول 2008.



دار الشروق للنشر والتوزيع

هاتف: 4618192 /4618191 /4624321 فاكس : 4610065

ص.ب : 926463 الرمز البريدي : 11118 عمان – الأردن

دار الشروق للنشر والتوزيع

رام الله – المصيون : نهاية شارع مستشفى رام الله

هاتف 2975632 – 2991614 – 2975633 فاكس 2965319/02

Email : shorokpr@palnet.com

- الإخراج الداخلي وتصميم الغلاف وفرز الألوان والأفلام :
دائرة الإنتاج / دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف: 4618190 / 1 فاكس 4610065 / ص.ب 926463 عمان (11118) الأردن

الإهداء

إلى زوجي الحبيبة

شكر وتقدير

إلى من ربياني صغيرا كل الشكر والتقدير؛ أبي إنعام صادق الخواجا الذي غرس في نفسي حب القراءة والمعرفة وعلمني الشعر والأدب كما علمني التاريخ والفلك وأمي عبلة حسن بيبي التي غرست في نفسي حب العمل وإتقانه لهما جزيل الشكر والعرفان.

وكل الشكر والتقدير إلى زوجي حنايا سالم النحاس على تشجيعها وحثها المستمرين لي وصبرها على انشغالي بالكتب والدرس.

وكل الشكر والتقدير إلى أساتذتي من المفكرين العرب الذين تتلمذت على كتاباتهم وتعلمت منهم منهجيات في التفكير وجرأة في الطرح والشجاعة على الخطأ ويقف على رأسهم أحمد الداوود وكمال صليبي وحسن حنفي وفراس السواح.

كما لا يفوتني أن أشكر الدكتور محمود عدوي على مجهوده في المراجعة العلمية للكتاب وتوثيقه، والأستاذين عبد الكريم حبش وغازي البرقاوي على المراجعة والتنقيح اللغوي للكتاب.

ولا يستقيم الأمر دون تقديم جزيل الشكر والتقدير إلى عدد من الأصدقاء اللذين أخذوا على عاتقهم قراءة المسودات الأولى وتقديم النصح والإرشاد وتقديم الدعم المعنوي وأخص منهم بالذكر الدكتور توفيق لويس شومر والأستاذ محمد وجيه إدريس وبهاء السلمان على تصميمه للغلاف والمساعدة في إعداد الصور التي تضمنته والآنسة أسيل البدن على مراجعتها للكتاب وإدخال التصحيحات المتلاحقة عليه.

وفوق كل هذا وذاك يبقى الشكر لله سبحانه وتعالى على ما أعطانا.

صادق إنعام الخواجا

عمان في 20 تشرين أول 2007

المحتويات

الباب الثاني

بداية الصراع على صياغة العقيدة وعصر الممالك الأولى

فهرس الصور

مقدمة

"العلم بالشيء ولا الجهل به" مثل عربي قديم؛ فامتلاك الإنسان فكرة عامة في موضوع ما هو امتلاكه لأساس يستطيع أن يبني عليه مستقبلا لزيادة تعمقه وتخصصه به إن أراد. ولا نكون بعيدين عن الصواب إذا قلنا بأن امتلاك الإنسان لفكرة عامة في أكثر من موضوع يساعده على تكوين صورة أكثر شمولية وتكامل عن موضوع تخصصه بل وعن الوجود أيضا. أن يعلم شيئا في علم النفس، وشيئا في علم الاجتماع، وفي علم السياسة والاقتصاد، وفي الرياضيات والعلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والأحياء، أن يعلم شيئا عن التاريخ والجغرافية، عن اللغة والفلسفة والدين والموسيقى والفنون، كل هذا تسليح جيد للإنسان في مواجهته للحياة. يربي فيه حبه للمعرفة والحكمة. حتى وإن تخصص في أحد هذه العلوم، وهو ما تفرضه علينا الحياة المعاصرة، فهو لن يغفل عن مجموع العلوم الأخرى، فلا يبدو وكأنه معزول في عالمه الخاص بعيدا عن الواقع المعاش. وهذا هو الدور الذي يلعبه البيت والمدرسة والمعهد والجامعة ووسائل الإعلام والثقافة في المجتمع معا، إيمانا منها بالمثل العربي القديم أعلاه، كلها يسعى إلى تعريف الفرد على فروع العلوم المختلفة وإعطائه مذاقا ولو متواضعا لما تحويه من مبادئ ونظريات ومعلومات ومن ثم مساعدته على التخصص ببعضها إن شاء. ولهذا يبدأ التعليم في سن مبكرة بسبب الفترة الزمنية الكبيرة التي يحتاجها الإنسان للإلمام بمبادئ هذه العلوم وشيء من التفصيل فيها، وهي فترة نقدرها بعمر الإنسان كله.

ولا يخفى على الكثيرين من المهتمين بإعداد أفراد المجتمع، بل وإعداد أنفسهم لمواجهة الحياة ومتطلباتها، صعوبة تحديد الأساليب ورسم الطرق الفضلى اتباعها لتحقيق أمر كهذا. فمن ناحية تبرز صعوبة تحديد الهدف أو

الأهداف المرجو تحقيقها، وتقويم واختبار المناهج المناسبة لذلك، والمراجعة والتقويم المستمرين للأساليب والطرق المرسومة، تحقيق التعاون بين جميع المؤسسات في المجتمع إلى جانب حساب التكلفة وأمور أخرى لم نأت على ذكرها. ومن ناحية ثانية، هناك الكم الهائل من المعلومات التي يمتلكها كل علم من هذه العلوم والسرعة الفائقة التي تتطور فيها من إضافة وإلغاء وتفرع مستمر في تخصصات جديدة تجعل من متابعتها أمرا مكلفا، ناهيك عن كلفة تعديل المناهج وطرق إيصالها المتبعين[1]. إن الذي يسعى على المستوى الفردي، ناهيك على مستوى المجتمع، للإلمام بشيء من التفصيل في فروع العلم، تحبطه حقيقة أن عمره على سطح الأرض وانشغاله في معاشه هو وأسرته والتكلفة المترتبة عليه، إلى جانب الكثير من الأحداث التي تؤثر في سير حياته دون إذن منه، كل هذه الأمور تقف عائقا أمامه. فهناك من يستمر على كل حال، وهناك من يحبط ويتقاعس أثناء الطريق. ولكن كون الإنسان محاط بكم هائل من المعرفة هذا صحيح ومعروف واستحالة إحاطته بهذا الكم الهائل هو أيضا صحيح ومعروف، فما الذي نتحدث عنه هنا بالتحديد؟ بلا شك نحن لا ننشد تكوين موسوعات معرفية تمشي على رجلين ولا نتحدث عن مشكلة في المعرفة من زاوية النظر التربوية أو الاجتماعية أو الفلسفية أو السياسية أو غيرها. نحن نتحدث بشكل عام، من جميع زوايا النظر. وأوضح ذلك كما يلي:

أي مجتمع إنساني يحتكم إلى عقيدة معينة في تسيير أموره المختلفة، قد تأتي كلها أو جزء منها كشرائع مدونة أو كعادات وتقاليد متوارثة. وبغض النظر عن الطرق التي يحفظه بها المجتمع، فإن العقيدة هذه هي التي تحدد طبيعة العلاقة بين الأفراد داخل وخارج المجتمع، كما تحدد شكل العلاقة مع الطبيعة والكون من حولهم. وحقيقة الأمر أننا في دراستنا لأي مجتمع إنساني، بعيد عن الأحكام المسبقة، والأوروبية منها خاصة التي تعشق تقسيم بدائي - متخلف - نام - متقدم، فإننا سنجده ممتلكا لعقيدة متكاملة ومكتفية بنفسها. فهي تلبي جميع[2]

1 لا نقصد الكلفة المالية فقط ولكن ايضا الجهد والوقت المطلوب.

2 قد يعترض البعض على كلمة جميع ولكني سأتغاضى عنها في هذه المرحلة من البحث.

احتياجات أفراده الروحية والعقلية مقدمة لهم أجوبة على أسئلتهم واستفساراتهم ومقدمة لهم أسئلة تستحق البحث والنظر الى جانب علوم وخبرات تعينهم في معاشهم. فبغض النظر إن كنا نتحدث عن قبيلة منعزلة في أفريقية أو أستراليا أو حوض الامازون، أو عن دولة صناعية كاليابان أو فرنسا مثلا، فهي كلها تمثل مجتمعات إنسانية لها عقيدتها المتكاملة. وهذه العقيدة لم تأت من فراغ كما لا نجد لها أساسا في التراكم المعرفي للمجتمع، بل نجدها في مجموعة من الأفكار الأولية عن الإنسان والطبيعة والكون والعلاقة بينها، أي أننا نجدها في مجموعة من الأفكار الأولية عن معنى الوجود.

ومجموعة الأفكار الأولية هذه هي الإطار العام، هي الأبجدية التي يتم بها نسج فكر وأدب وفن وعلم وصناعة وأساليب حياة المجتمع الإنساني الذي يتبناها. بمعنى هي التي يتم بها نسج حضارته. والتنوع الغني بين الحضارات الإنسانية يعود إلى التنوع الغني في مجموع الأفكار الأولية التي تحملها كل منها. فكل حضارة إنسانية تحمل معنى للوجود خاصا بها نراه منعكسا في إنتاجها الفكري الخاص بها، والأدبي والفني الخاص بها والعلمي والصناعي والتقني الخاص بها وأساليب الحياة الخاصة بها. ولا يخفى على الكثيرين منا أن درجة وضوح رؤية هذا الانعكاس، لمن يدرس حضارة إنسانية ما، يعتمد على مدى وضوح مجموع الأفكار الأولية هذه للدارس. وتزداد مشكلة وضوح الرؤية عند دراستنا للحضارات الكبرى التي تمتد على رقعة مكانية - زمانية كبيرة وغالبا ما ينتشر تأثيرها خارج حدودها الجغرافية الأصلية. فهذه الحضارات تمتاز بغزارة في الإنتاج المعرفي مما يجعل الإحاطة بكل تفاصيله مهمة شبه مستحيلة إلى جانب أنه يعمل على غمر مجموعة الأفكار الأولية مغلفا إياها داخل طبقات من التراكم المعرفي ترهق الباحث في تقصيها وتحديدها. لكن بدون تحديد مجموعة الأفكار الأولية هذه، أي العقيدة، سيكون من الصعب تحديد معالم أية حضارة إنسانية ودراسة خط سيرها.

نحن العرب، في زماننا المعاصر، نتعرض بشكل دائم لضغط مزعج من الإنتاج المعرفي يقصفنا ليلا نهارا حتى أصبحنا نعيش في دوامة تأبى أن تهدأ. منها ما أنتجته وتنتجه حضارتنا الخاصة ومنها ما أنتجته وتنتجه حضارات الآخرين وخاصة الأروبية الغربية. فلم نعد نميز بين ما لنا وما علينا، وما ينفعنا وما يضرنا، لم نعد نميز خصوصيتنا وخصوصية الآخرين. فأصبحنا كالغريق يستنجد بقشة ما أن يخيب أمله حتى تظهر له قشة غيرها وغيرها وغيرها، لهاث مستمر يشل التفكير ويحبط العزائم. غرقى في بحر من المعارف، وكل نظرية قشة وكل فكرة قشة غيرها وهكذا. فكون الإنسان محاطا بكم هائل من المعرفة، هذا صحيح ومعروف، واستحالة الإحاطة بهذا الكم كله هو أيضا صحيح ومعروف، ولكن نظرة العربي لهذا الصحيح والمعروف تختلف عن نظرة الأمريكي أو الأوربي أو الياباني أو الحبشي أو الأوغندي أو غيرهم. فالعربي في زماننا المعاصر لا يملك دفع ثمن القبول بهذه الاستحالة. فهو صاحب أول وأقدم حضارة عرفتها الإنسانية؛ حضارة - بدافع قدمها فقط مع إهمالنا لأي أمر آخر- هي أكثر الحضارات غزارة في الإنتاج المعرفي وأوسعها انتشارا خارج حدودها الجغرافية في آسيا وأفريقيا وأروبا والأمريكتين. وقد أفاق بعد غفوة ليجد نفسه بعيدا عن دوره التقليدي على مسرح الأحداث. أفاق ليجد نفسه محاطا بكم هائل من المعرفة؛ من فكر وأدب وفن وعلم وصناعة وتقنية وأساليب حياة من تراكمات حضارته وحضارة غيره يطمح في هضمها لينهض بها من جديد. لذلك فإن العربي لا يقبل هذه الاستحالة التي يجد نفسه يعيشها مما يتركنا – في الغالب – فريسة لرغبات وطموحات، وأفكار ونظريات ومعلومات، وآمال وصعوبات وإحباطات تتشابك كلها في علاقة محمومة تأسرنا كأفراد كما تأسرنا كمجتمع. رغبات وطموحات في القيام وإعادة الدور التقليدي لحضارتنا، في تحقيق التقدم والرفاهية، وهذا لا يتم دون التحرر من الجهل بتوطين وزيادة المعرفة وما يصاحب هذه الجهود من آمال وإحباطات انتهت بنا في هذه الأيام إلى صنعة الحديث عن الأزمات؛ عن أزمة العقل العربي، وأزمة الفكر العربي، وأزمة السياسة والاقتصاد العربي...الخ، حتى أخذنا نتحدث عن أزمة الأغنية العربية. ومن هنا نبع سؤال؛ كيف الخلاص ومحاولات الإجابة

عليه. فالمشكلة إذن ليست تربوية أو اجتماعية أو فلسفية، وهي ليست مشكلة تابعة لزاوية نظر واحدة بل لها كلها، عامة، أو ما يطلق عليه المفكرون العرب المعاصرون كلمة "إشكالية".

لا يخفى على البعض منا بأن العرب قد سمحوا لأنفسهم أن يقعوا في هذا الأسر نتيجة افتتانهم بماضي حضارتهم وبحاضر الحضارة الأروبية الحديثة. فقد أفاق العرب، كما يجمع الغالبية، قبل مائتي عام رافضين لواقعهم مفتونين بأروبا التي رأوا فيها ما يجب أن يكونوا هم عليه. فبدأت حملات التنوير التي قادها الطهطاوي في القرن التاسع عشر والذي كان وراء برنامج محمد علي لإرسال الشباب العربي في مصر إلى أروبا لينهلوا من معارفها ويعودوا بها إلى بلادهم لتغيير هذا الواقع المرفوض. ولعلنا نذكر مقولة الشيخ محمد عبده بعد عودته من أروبا بأنه وجد هناك "مسلمين بلا إسلام ووجد في بلاد المسلمين إسلاما بلا مسلمين." ونفس الشغف الذي وقف خلف ترجمة واستيراد المعرفة الأروبية وقف أيضا خلف إعادة إحياء واستيراد ماضي المعرفة العربية. وانغمسنا بهذه الجهود لدرجة أضاعت الهدف منها ألا وهو النهوض بالواقع الحالي وتحولت هذه الجهود إلى هدف بحد ذاته إلى أن أخذنا نترنح تحت ثقل الكم الهائل من المعارف الذي حملناها لأنفسنا.

إن افتتاننا بالحضارة الأروبية الغربية نرى مظاهره في تحول "مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير وامتداد لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، قومية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية، سريالية، تكعيبية...الخ حتى لم يعد أحد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما أو فنانا إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه. ووضعنا أنفسنا في معارك لسنا أطرافا فيها "[3]. ومحاولاتنا منذ القرن التاسع عشر إلى الآن انقسمت تحت بندين رئيسين، أحدهما ما يسمى بالحركة السلفية التي ترى أساس الخلاص في إعادة

---

3 حنفي، ص 20.

إحياء التراث رافضة الحضارة الأوروبية الحديثة جملة وتفصيلا أو معظمها، والثاني ما يسمى بالحركة العلمانية والحداثة التي ترى أساس الخلاص في نقل الحضارة الأوروبية الحديثة رافضة التراث جملة وتفصيلا أو معظمه. ولكن إذا دققنا النظر في كلتا الحركتين سنجد أن "كليهما نقل، نقل من القدماء أو نقل من المعاصرين، كلاهما تراث، تراث الأنا أو تراث الآخر، قال ابن تيمية أو قال ماركس، قال الغزالي أو قال جون ستيوارت ميل. كلاهما بهذا المعنى حركتان سلفيتان تجعلان النقل أساس العقل، كما هو الحال في الحركة السلفية المعاصرة أو الاتجاهات العلمانية والحديثة... التحدي أمام كليهما هو غياب الطرف الآخر أي الواقع الحالي الذي هو أساس الإبداع، وتصور أن كلا منهما طرف للآخر ينافسه على الواقع الغائب مع أن كليهما طرف واحد أمام الطرف الثاني الغائب. وغياب الطرف الحقيقي، أي الواقع الحالي، يخلق طرفا وهميا، فيظهر الصراع بين الإخوة الأعداء، وينشق الصف وتنفصم العروة الوثقى، عروة الوحدة الوطنية "[4].

والوكالات الحضارية هذه بشقيها السلفي والعلماني/الحديث، إلى جانب من توسم الإبداع في الدعوة إلى الحلول الوسطية، قد اندرج تحتها مفكرون بذلوا النفس والمال والجهد في سبيل تحقيق القيام لأمتهم، في سبيل تحقيق التقدم والرفاهية. لكن الخلاص المنتظر لم يتحقق. وربما يعود السبب إلى طريقة طرح السؤال الأساسي نفسه، سؤال كيف الخلاص. فالسؤال مطروح بطريقة تجعل الإجابة عليه خارج إطار ما يمكن تسميته عقدة المعرفة شبه مستحيلة. لدرجة أن هناك مقولة دارجة على لسان الكثيرين من العرب تتعلق باستحالة اللحاق بالغرب، ليس بصناعته وتقنيته فقط ولكن بفكره أيضا، لأن حركة ترجمة واستيراد المعرفة من الغرب أبطأ بكثير مما ينتجه الغرب بل إن سرعة إنتاجه لا يمكن اللحاق بها. ولكن القضية ليست قضية تكتيل وتكديس المعرفة[5]، وكأنها ستفعل

---

4 حنفي، ص 12.

5 يرجى ملاحظة اننا شملنا الصناعة والتقنية في تحديدينا للمعرفة.

فعلها السحري في تحقيق التقدم والرفاهية. فالمعرفة تسند الخلاص ولا تحققه. إنما يحقق الخلاص صياغة مجموعة من الأفكار الأولية عن معنى الوجود.[6]

العرب إذن مصرون على ضرورة استعادة دورهم الفاعل على هذه الكرة الأرضية بوحي من حضارتهم العريقة والموغلة في القدم، وأنهم في حالة حركة مستمرة ومحمومة على جميع الأصعدة لتحقيق ذلك، ولكن نتائجها تبدو أقل بكثير من المطلوب. ولربما أوضح نتائجها وأهمها هو تغييبنا للواقع الحالي لشدة رفضنا له. ويتضح هذا مثلا في الاتهامات التي نكيلها لبعضنا البعض ما بين رجعي يعيش في الماضي وبين مستغرب أو متفرنج عديم الأصالة يعيش بالقيم الغربية. أما الواقع الحالي فلا أحد يعيشه ولا يعرف ملامحه ولا حدوده خارج مرجعية الرفض له، فصفة الواقعي لا تمنح إلا للمهتم بتحصيل معاشه، ولا شيء آخر بعيدا عن المشاكل التي لا طائل من تحتها! وبطبيعة الحال رفض التعايش مع الواقع لا يلغي وجوده، ورفض الاعتراف بوجوده أدى إلى حالة اصطلح على تسميتها بشعور الاغتراب الذي له مظاهر كثيرة وتترتب عليه أمور كثيرة أهمها تحويل الحركة إلى ردة فعل على الأحداث لا فعل ينتجها ويقودها. ويلخص حسن حنفي في كتابه مقدمة في علم الاستغراب هذه الحالة بقوله: "تحولت مدننا إلى خليط من أساليب العمارة لا هوية لها. فلا هي تقليدية حافظت على الطابع القديم ولا هي حديثة لها طابع الحداثة ولا هي عملية ناجمة عن مقتضيات البيئة...وكلما زاد التغريب في أساليب الحياة العامة زاد التمسك بالزي الوطني أو الإسلامي كرد فعل...والتمسك بالطب النبوي في مواجهة الطب الحديث، وبعلوم القرآن في مواجهة العلوم العصرية، وفي الجمل غنى عن وسائل المواصلات الحديثة، وفي الخيمة عوضا عن المساكن. كل ذلك يعبر عن أزمة ضيق بمظاهر التغريب أكثر مما يعبر عن تخلف في الرؤية، مجرد رد فعل على فعل. ومعظم النقد لرد الفعل هذا يتوجه إلى النتيجة ويترك السبب، يدهش من المعلول ويترك العلة، يسخر من النتائج ويستسلم للمقدمات".[7] فالخطوة الأولى،

---

6 سنتطرق بشكل موسع لهذه النقطة في التمهيد.

7 حنفي، ص 19.

إذن، هي ضرورة التوقف عن رفض الواقع وتقبل حقيقته وحدوده كي نتمكن من استغلاله والبناء عليه بالشكل الصحيح.

إن المعرفة التي تنتجها أية حضارة إنسانية من فكر وأدب وفن وعلم وصناعة وأساليب حياة - مهما بلغت غزارتها ومهما بلغ تنوعها - تبقى بشكل أو بآخر محصورة داخل إطار عام أسميناه مجموعة الأفكار الأولية عن معنى الوجود التي يعتمدها أصحاب هذه الحضارة. وقد شبهناها بالأحرف الأبجدية التي يتم بها نسج هذه المعرفة. وهذا يعني أن الدارس لأي حضارة إنسانية سيبقى عاجزا عن فهم جوهرها وتحديد خط سيرها ورسم حدودها دون معرفته لمجموعة الأفكار الأولية لها. وكمثال لتبسيط الأمر نقول بأن الغالبية العظمى من كلمات اللغة العربية[8] لها جذر في فعل ثلاثي الأحرف. فإذا صادفنا كلمة تأبى الامتثال لهذه القاعدة، تميّز فورا بأنها دخيلة على اللغة. فلا يوجد داع لقيام الفرد بحفظ جميع الكلمات في معجم اللغة ليكون قادرا على تحديد ما إذا كانت كلمة ما من صلب اللغة العربية أم دخيلة عليها. كذا الحال لما تنتجه حضارة ما من معرفة وعلاقتها بمجموعة الأفكار الأولية لهذه الحضارة. بل إن معرفتنا لمعاني الأحرف الأبجدية في علاقاتها ببعضها البعض لا يساعدنا على تحديد جميع المعاني المحتملة لكلمة ما فقط، ولكن يساعدنا أيضا على تكوين كلمات جديدة نحتاجها. فجزء من الأفكار الأولية التي تعبر عن معنى كلمة ما نجده في التفعيلات المختلفة التي يمكن للكلمة أن تُنسج بها مثل فَعل، فاعل، فعّال، مفعول، مفْعل، مِفعال، أفعل، استفعل، افتعل، افتعال، فَعلل...الخ. فهذه التفعيلات تساعد على تحديد المعاني المختلفة للكلمة، كما تساعد على تكوين كلمات جديدة، وكلها داخل الإطار العام الذي حددته هذه التفعيلات. وجزء آخر من مجموعة الأفكار الأولية التي تعبر عن معنى الكلمة نجده في العلاقة بين الأحرف الأبجدية نفسها. فإذا أخذنا أحرف الفاء والجيم والراء مثلا، نجدها في المعجم تحت جذر الفعل الثلاثي فَجَرَ وتحته

8 نقصد بها اللغة العربية الرسمية التي تم اعتمادها في الحضارة العربية الاسلامية. فقد اعتاد كثير من علماء اللغة لدينا على اعتبار الكلمات العربية السريانية الأرمية على أنها 'دخيلة' على العربية العرباء ونحن نخالفهم الرأي في ذلك.

قائمة من المعاني المختلفة لتفعيلاته. ولكنها كلها تحمل معنى عاما يتعلق بإظهار التحول من حالة إلى أخرى أو من وضع إلى آخر كما في فَجْر – انفِجار – فاجر. وحتى في حالة تبدل الأماكن بينها نلاحظ ثبات هذا المعنى العام كما في فَرّج – فَرَجَ – إفراج، وقس على ذلك.

وعليه، فتحديد مجموعة الأفكار الأولية عن معنى الوجود التي يعتمدها أصحاب حضارة ما، سيساعدنا كثيرا في حصر إنتاجهم المعرفي داخل إطار عام يمكننا من تحديد جميع المذاهب الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والصناعية والتقنية وأساليب الحياة المحتملة لتلك الحضارة. يساعدنا أن ننتقل من ردة الفعل إلى الفعل، من النقل إلى العقل في تعاملنا مع معرفة الأنا ومعرفة الآخر، أن ننتقل من حالة الانتظار لما ستبدعه الحضارة الأوروبية إلى حالة التنبؤ بحدود إبداعاتها التي لن تخرج عن إطارها العام وإخراج إبداعنا الخاص إلى النور. فهذا الرزح تحت ثقل الكم الهائل من المعرفة لا بد له من أن يتحول إلى سيطرة عليه؛ إلى رؤية له ككل من الخارج بعيدا عن التيه في شعبه الداخلية. فالمقدرة على التمييز بين "الغث والسمين"، بين الأصيل والدخيل، والمقدرة على وضع الأمور في نصابها الصحيح بفهم جوهرها، والمقدرة على الرؤية أبعد من الأنف لتحديد خط سير الأحداث لا يمكن أن يتم دون استيعاب العلاقة بين المعرفة والعقيدة التي نسجتها. "ما حك جلدك مثل ظفرك فتول أنت جميع أمرك" لم تكن صياغتها عبثا، فظفرك لا ظفر جدك، ولا ظفر أوربي ما.

ما نأمل تحقيقه في بحثنا هذا هو إثبات العلاقة بين المعرفة والعقيدة. بذلك سنوضح ما أفرزته هذه العلاقة عندنا نحن العرب وعند الأوربيين. وقد اخترنا أروبا بسبب التأثير القوي والانبهار المزمن الذي تفرضه علينا، "فطالما أن الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعي يحال إليه كل شيء للفهم والتقييم فسنظل قاصرين بحاجة إلى أوصياء".[9] ونحن لا نعني من وراء ذلك،

9 حنفي، ص 27.

بأي حال من الأحوال، التقليل من شأن المعرفة الأوروبية أو تحقيرها أو رفضها منغلقين على أنفسنا، أبدا. بل نهدف إلى وضعها في إطارها الصحيح. فهي ليست تراثا إنسانيا عاما بل تراثا أوربيا خاصا نشأ في ظروف معينة من عقيدة معينة. فالمعرفة الأروبية ذات شكل وطابع خاص بها وأروبا مازالت اليوم كما كانت بالأمس لا تختزل المال والجهد في تصديرها وترسيخها خارج حدودها الجغرافية لخدمة مصالحها، فالاستشراق الآن ورثته العلوم الإنسانية خاصة الأنثروبولوجيا الحضارية وعلم اجتماع الثقافة. كما أننا لا نقصد من وراء بحثنا تضخيم الحضارة العربية أو تبجيلها بإعطائها أكثر مما تستحق لأنها أيضا نشأت في ظروف معينة من عقيدة معينة. ونأمل أن يمثل بحثنا هذا منطلقا مناسبا لعقد مصالحة مع واقعنا الحالي لننهض كما يجب أن ننهض.

مدخل

إن العقيدة التي تحتكم إليها حضارة ما، وما تنسجه بها من إنتاج معرفي لم تأت من فراغ كما أنها لم تأت نتيجة التراكم المعرفي عبر الزمن لأصحاب هذه الحضارة. فما هذه العقيدة إذن، وما هي حقيقة موقف أصحاب الحضارة منها؟

إن الإجابة على هذين السؤالين وما قد يجرانه من أسئلة أخرى بحاجة إلى صبر من القارئ في متابعته لها، ليس فقط لأنها تنتمي إلى ماضي الإنسانية السحيق الذي لا نعرف عنه اليوم سوى هيكل عظمي هنا وأداة حجرية هناك، وليس لتنوع وغنى الإجابات التي قدمتها وتقدمها الحضارات الإنسانية المختلفة، ولكن أيضا لاعتراض الإجابة على كثير من المسلمات التي حكمت تناول هذين السؤالين في القرنين الماضيين؛ فالحضارات الإنسانية القديمة قدمت إجابتها وأنهت الموضوع، ومن ضمنها الحضارة العربية. إلا أن أصحاب الحضارة الأوروبية الحديثة بحكم قصر عمرها ورغبتها الملحة بأخذ مكان لها بين الحضارات القديمة، قد أعادت طرح هذين السؤالين للإجابة عليهما بطريقتها "العلمية" التي أعادتها وأعادت أتباعها إلى نقطة الصفر. فالحديث عن معنى الوجود هو حديث في الدين والفلسفة، فهما الوحيدان القادران على صياغته بشكل مرض. ولكن إيمان أصحاب الحضارة الأوروبية الحديثة بمبدأ تطور الفكر الإنساني من مرحلة الإيمان بالسحر إلى مرحلة الدين فمرحلة الفلسفة ثم مرحلة العلم التجريبي الذي يعدونه من اختصاصهم، أدى إلى إلغاء أهمية البحث في معنى الوجود والاستخفاف به كونه ينتمي إلى الطفولة الإنسانية لا إلى فترة النضج والرجولة الإنسانية التي يمثلونها هم. فانتقل البحث عن معنى الوجود إلى نطاق العلم التجريبي خاضعا لطرق "التفكير العلمي" وأساليب "البحث العلمي" وكأن العلم التجريبي بمزاجه الأوربي هو رسالة إنسانية وليس نتاج خصوصية أوربية. فمن الأهمية بمكان تقدير مدى ارتباط مفهوم "العلمية" أو "العلمي" بخصوصية

الحضارة التي تنتجه. فأبسط مفاهيم الرياضيات والتي تتعلق بالأعداد مثلا، يختلف التعامل معها من حضارة إلى أخرى حسب المفهوم العلمي الذي تتبناه كل حضارة والذي يخضع لمعنى الوجود الذي تعتمده، وسوف نأتي على مزيد من الشرح لهذه النقطة لاحقا. ولكن ما يهمنا مبدئيا هو انتقال البحث في معنى الوجود إلى مفهوم "العلمية" الأوربي، وانتماء مبدأ تطور الفكر الإنساني إلى هذه العلمية قد أدى إلى بعد مجموعة الأفكار الأولية عن معنى الوجود/العقيدة قبل العصر الأوربي الحديث تنتمي إلى حالة من الفوضى الفكرية دفعت إلى الإيمان بالسحر والشعوذة وبخرافات أدت إلى عجز أصحابها عن ارتقاء سلم التقدم العلمي والتقني الذي حققته أوروبا في جميع المجالات من الطب إلى الفلك إلى زيارة القمر إلى الثورة الإلكترونية والمعلوماتية إلى تلوث الهواء والماء والغذاء وثقب طبقة الأوزون وتأثير البيت الزجاجي وأسلحة الدمار الشامل والتصحر وانقراض سلالات حيوانية ونباتية بأكملها وحضارات إنسانية قديمة بشعوبها ومعارفها وخصوصيتها.

إن هناك أكثر من "علمية" واحدة وأكثر من "صرح تقني" واحد قادر على إيصالنا إلى القمر والشمس وأبعد بطرق تختلف عن الطرق الأوروبية. وما قدمته "العلمية الأروبية" بهذا الخصوص وغيره لا يمثل القول الفصل، بل هي أبعد ما تكون عن ذلك نسبة إلى ما قدمته الحضارات الأخرى في رأينا نحن وباعترافها نفسها كما سنبين ذلك لاحقا. وبالتالي، بحثنا في ماضي الإنسانية عن مصدر العقيدة لن يستند على مبدأ أننا كنا نعاني من فوضى فكرية حينها بأكثر مما نعاني منه الآن، فالمجتمعات "التي ندعوها بدائية ليست مرحلة طفولية من مراحل تطور البشرية، وليست انحرافات في مسارات مسدودة على شجرة التطور التي تتربع فوقها المجتمعات الصناعية الحديثة، بل هي شكل تام من أشكال الحياة الإنسانية الناضجة المكتفية بنفسها."[1] وبالتالي، فالعبقرية الخلاقة والخيال الرفيع ودرجة الذكاء والقدرات الذهنية التي امتلكها الإنسان حينها

---

1 السواح، ص 114.

تساوي ما نمتلكه نحن الآن اليوم. وهذا يعني أن مجموعة الأفكار الأولية التي صاغها الإنسان منذ القدم عن معنى الوجود ما زالت أسسها فاعلة في المجتمعات الإنسانية حتى وقتنا المعاصر. وعليه فقد عددناها من اختصاص الدين أو الفلسفة. ومع أننا اقتربنا من الشروع في الإجابة على السؤالين الأساسين أعلاه، إلا أننا لا نجد بدا من توضيح ما نقصده بالدين والفلسفة حتى يتسنى لنا الاستمرار بشكل سلس.

الفلسفة عانت من "العلمية" الأروبية بقدر ما عانى من هذه "العلمية" الدين باعتبار أنهما ينتميان إلى عصور ما قبل العلم التجريبي. ففي أوربا نفسها نلمس التغير الذي أصاب الفلسفة منذ "فولتير" مثلا إلى "ويتجنستاين" في القرن العشرين حيث فقدت دورها الطبيعي في تقديم معنى للوجود وتفسير له إلى "علمية" التخصص في اللغة التي فرضت استنزاف الطاقة في محاولات الاتفاق حول معنى عنوان الموضوع والكلمات المستخدمة فيه عوضا عن الموضوع نفسه. وبالتالي، حين نقول أنه لا يوجد تعريف متفق عليه لماهية الدين أو ماهية الفلسفة، فإنه سيكون بإمكان القارئ تقدير السبب، كما سيكون بإمكان القارئ تقدير السبب وراء اتجاه بعض الباحثين إلى تعريف الدين أو الفلسفة من حيث الدور الذي يلعبه كل منهما في المجتمع، كما هو في الفكر الوظيفي، أو من حيث كونهما ظاهرة قائمة بذاتها يأتي تعريفها عن طريق وصف طبيعتها وتبدياتها وتعبيراتها عن نفسها كما في الفكر الظاهراتي. ولكن تاريخيا لم تكن هناك مشكلة في تعريفهما ولكن في العلاقة بينهما كما تبدت بشكل خاص في الحضارة العربية - الإسلامية. فالدين والفلسفة هما خطابان يهدفان إلى تحقيق الفضيلة، أي العلاقة الفضلى بين الإنسان والطبيعة والكون، أو المعنى الحقيقي للوجود. ويختلفان في أن الدين خطاب بياني في حين أن الفلسفة خطاب برهاني. وهذا ما دعا الكندي والبلخي والفارابي وإخوان الصفا، مثلا، إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين من زاوية أنه لا تعارض بينهما. فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة، ولكن لكل منهما طريقته في التعبير. وهناك من اعترض على نوع

العلاقة هذه، مثل الغزالي، الذي عد محاولات الدمج تهافتا باطلا. وهناك ابن رشد الذي يرى أن "الدين بناء مستقل بنفسه له أصوله الخاصة، وأن الفلسفة كذلك بناء مستقل بنفسه لها هي الأخرى مقدماتها الخاصة، وأن التقاء البناءين وتآخيهما وتكاملهما أمور يجب أن تلتمس لا في الأصول ولا في البناءين، بل في الغاية والهدف، من حيث أن كلا منهما إنما يرمي في نهاية المطاف إلى تحقيق الفضيلة."[2]

إذن، فالدين والفلسفة هما بناءان خطابيان يهدفان إلى تحقيق الفضيلة، مقدمين معنى للوجود، ولكل منهما أصوله الذي يقيم عليها بناءه، وقد عبرنا عنها بمجموعة الأفكار الأولية. وهذه الأصول يضعها أصحابها في منزله مقدسه لمنع المساس بها؛ ذلك لأن في هدمها هدم البناء ككل، فيدافعون عنها دفاعا مستميتا حماية للبناء القائم عليها. فهذه المجموعة من الأفكار الأولية، هذه الأصول، هي ما نعبر عنه بلغتنا العربية بكلمة عقيدة كونها ما يحكم ويثبت لها الأمر. وهذا يجيب على السؤال حول حقيقة موقف أصحاب الحضارة من عقيدتهم. ولكن قبل الإجابة على مصدر هذه العقيدة، لا بد لنا من مواجهة سؤال فرعي آخر يتعلق بالعلاقة بين البناء الديني أو الفلسفي والإنتاج المعرفي.

إذا كانت العقيدة أساس البناء الديني أو الفلسفي وفي الوقت نفسه أساس البناء المعرفي، فهل يحق لنا استخدام الجبر والمقابلة والخروج بنتيجة كون البناء الديني أو الفلسفي هو البناء المعرفي نفسه لحضارة ما؟ والإجابة هي لا. لا يحق لنا استخدام الجبر والمقابلة ونعم البناء هو نفسه. ولإيضاح هذه النقطة رأيت أن أورد اقتباسا عن "الجابري" من كتابه مدخل الى فلسفة العلوم، "إننا إذا نظرنا إلى تاريخ النظريات العلمية، فسنجد أن كثيرا من النظريات الحديثة قد قال بها بشكل أو بآخر بعض العلماء المنتمين إلى عصور سابقة، ولو على شكل إرهاصات أو ملاحظات معزولة. وهذا صحيح. ولكن ماذا يفيدنا ذلك؟ إن المهم ليس هذه

---

2 الجابري ـ المثقفون. ص 31.

الإرهاصات أو الملاحظات المعزولة اليتيمة، بل المهم...هو معرفة كيف أصبحت هذه الملاحظات أو ذاك الاكتشاف جزءا من بنية فكرية جديدة أو عضوا أساسيا من عناصرها؛ ليس المهم هو ظهور الاكتشافات المنهجية أو العلمية ظهور البرق هنا أو هناك، بل المهم هو التيارات الجديدة التي تنشأ عنها. ومن ثم فإن ما يشكل الخصوصية العلمية، أو الأصالة الفكرية لشعب من الشعوب ليس كون بعض إفراده قد سبقوا إلى كذا وكذا من الآراء العلمية، بل الأصالة الفكرية لشعب من الشعوب كامنة أساسا في طرق العمل التي يعتمدها هذا الشعب، وفي العادات الفكرية والميول العقلية السائدة لديه."[3] لذلك نحن لم نغفل في الصفحات السابقة عن قول العقيدة التي يعتمدها أصحاب الحضارة ولم نقل عقيدة الحضارة. بمعنى إذا تم اكتشاف أن فلسفة أفلاطون لم تؤد إلى تبدل طرائق العمل التي اعتمدها اليونانيون ولم تؤد إلى تبدل في العادات الفكرية والميول العقلية السائدة لديهم بحيث أن التيارات الجديدة التي نشأت عنها مثلا ما يسمى بمدرسة الإسكندرية أو الأفلاطونية المحدثة، نشأت ونمت في البلاد العربية لا في اليونان، أقول إذا تم اكتشاف ذلك فلا بد من اعتبار فلسفة أفلاطون إرهاصات أو ملاحظات معزولة في الحديث عن الأصالة الفكرية لأصحاب الحضارة اليونانية. وبالتالي، نعم، البناء الديني أو الفلسفي والبناء المعرفي هما البناء نفسه لأصحاب الحضارة ككل؛ وأنه سيكون هناك دوما من يقدم إنتاجا بوحي عقيدة خاصة ومخالفة للعقيدة السائدة في حضارته، وما لم ينجح في تبني حضارته لها فستبقى خارجها. قد يتبناها بناءٌ معرفيًا لحضارة أخرى أو تبقى خاملة لفترة من الزمن قبل ان يتبناها البناء المعرفي للحضارة نفسها، ولكلتا الحالتين معطيات ودلالات هامة سنأتي على ذكرها في حديثنا عن العلاقة ما بين الحضارة العربية والأروبية.

ولكن هناك اختلاف بين العقيدة الدينية والعقيدة الفلسفية، قد يبدو للوهلة الأولى أنه متعلق بوجود إيمان بآلهة أو خالق أو قوى ما يحتكم لها الوجود في

3 الجابري ـ مدخل. ص 35 ـ 36.

العقيدة الدينية لا يتوفر في العقيدة الفلسفية. وهذا غير صحيح، فالإيمان بقوة فاعلة في الوجود تقف وراء ما نعرفه من موجودات وما لا نعرفه، نجده في العقيدة الدينية بقدر ما نجده في العقيدة الفلسفية. الديانة الهندوسية والبوذية على سبيل المثال، لا يمثل وجود آلهة أو إلها خالقا محددًا جوهرهما. فالقوى التي يحتكم لها الوجود غامضة غير مميزة بل في كثير من الأحيان ليس لها وجود نهائيا كما في العقيدة البوذية التي تنفي "وجود الإله الأعلى ضمنيا، وذلك برفضها لمناقشة الأمر."[4] فالبوذية قامت على عقيدة لا تحفل بالآلهة لا نفيا ولا إثباتا. وتحت مظلة الهندوسية نجد توجهين رئيسين أحدهما عقيدة الديانة الجاينية التي تنص "صراحة على عدم الاعتراف بوجود الإله الأعلى خالق الكون، وعدم أهمية الآلهة بالنسبة للإنسان،"[5] وهو ما يعرف باتجاه الهراطقة. وهناك اتجاه مستقيمي الرأي تتزعمه ست مدارس واحدة منها على الأقل تنكر وجود الآلهة. هذا عن التقاء بعض الأديان مع بعض الفلسفات التي تنكر وجود آلهة أو إله أعلى خالق. ثم هناك الأديان العربية التي تعترف بوجود الآلهة أو إله خالق هو سبحانه وتعالى يقابلها فلسفات شملت مقدماتها على الإلهيات مثل ديكارت في أوروبا الحديثة أو مدرسة الإسكندرية ومدرسة حران في المشرق العربي.

إن الفرق بين العقيدتين نجده في مصدر كل منهما في التاريخ الإنساني. والحديث عن مصدر العقيدة، مجموعة الأفكار الأولية عن معنى الوجود، يكتسب أهمية بالغة في دراستنا للإنتاج المعرفي لحضارة إنسانية ما، وهو حديث مرتبط بماضي الإنسانية السحيق والذي نجهل معظمه. ولكن - كما اشرنا سابقا- لم يكن الإنسان خلال هذا الماضي صاحب ذكاء محدود ومقدرة عقلية ناقصة، لذلك سنكون مخطئين إذا عددناه كمن صحا فجأة على حقيقة أنه موجود وأخذ يضرب أخماسا بأسداس محاولا استخلاص معنى لوجوده هذا، وأنه لاحظ فجأة كيف يولد، فيعيش ثم يموت راحلا عن الحياة فلم يتحمل مثل هذه الحقيقة فأخذ ينسج

---

4 السواح، ص 278.

5 السواح، ص 278.

أفكارا تساعده على تقبل دورة الحياة، تخفف من خوفه من الموت وتفسر له الأحداث التي تدور حوله. فهذه الصورة عن الإنسان الضعيف العاجز لا تفسر لنا كثيرا مما نعرفه اليوم عن الإنتاج المعرفي للحضارات الإنسانية عبر التاريخ. وما زاد في التشويش على مصدر العقيدة، خضوعنا للتصور الآلي للكون الذي دعت له العقيدة الأوروبية الحديثة. ففراس السواح في كتابه دين الإنسان يسوق قصة عن نابليون بونابرت والرياضي المركيز دي لابلاس الذي فرغ من إخراج مؤلفه الضخم في الفلك مبنيا حول نظريات نيوتن، فصور الكون كآلة جبارة. وحين سأله نابليون عن أنه لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى خالق الكون أجابه لابلاس: "مولاي، إن هذه الفرضية لا ضرورة لها في نظامي."[6]

ومع أن هذه النظرة المادية الأوروبية الساذجة قد خلقت أزمة للعقيدة الأوروبية فيما يسميه حسن حنفي "بداية النهاية" في كتابه مقدمة في علم الاستغراب، إلا أن قطاعا كبيرا من المتعلمين في العالم العربي ما زالوا يعدونها طريقنا للخلاص. ولكن العلمية العربية، بل حتى جزءاً من العلمية الأوروبية المعاصرة التي ترفضها العقيدة الأوروبية الحديثة[7]، تشير إلى أن هناك وحدة ما تربط عناصر الوجود، ظاهرها وباطنها، "والأساس الذي يقوم عليه هذا الاعتقاد متجذر في خبرة حقيقية طرفاها الإنسان ـ الوعي، من جهة، والكون ـ المادة، من جهة أخرى. ومضمون هذه الخبرة اجتماع الوعي المتأمل إلى موضوعاته الخارجية، ووحدة طرفي الحقيقة: الإنسان والكون."[8] وهي نظرة للوجود نراها في صميم العقائد الدينية الإنسانية عبر تاريخها منذ الماضي السحيق إلى الآن. وقد يتساءل البعض أنه إذا كانت هناك فكرة واحدة تشترك بها جميع العقائد وتكمن في صميمها، فكيف لنا أن نفسر هذا التنوع الغني في العقائد والأديان الإنسانية. أقول بأن هذا التنوع هو أكبر دليل على وحدة المصدر الذي نتجت عنه هذه العقائد. فبما أن هذا المصدر لم يكن خاضعا أبدا لتطور التراكم المعرفي للإنسان، فلا بد أنه

---

6 السواح، ص 20.

7 فيزياء الكم ورياضيات الشواش على سبيل المثال.

8 السواح، ص 327.

مستقل ومنفصل عن كل ما هو مألوف ومعقول في مجال تعاملاتنا العادية. إنه في الواقع خبرة أو تجربة مميزة وفريدة من نوعها يمر بها البعض دون قصد أو عَمْد. تجربة، تشترك شهادات من مروا بها في أماكن وأزمنة مختلفة، بأنها من العمق والقوة والغرابة والشدة بمكان يقفون أمامها عاجزين عن الشرح والوصف القادر على إيصالها للآخرين كما هي بالضبط. فيلجؤون إلى التعبير عنها بالرمز والإشارة، وهناك من لا يعبرون عنها إطلاقا. فالذين يحاولون التعبير عن هذه التجربة وتعميمها، يدفعهم بالعادة إلى ذلك شدة التجربة نفسها التي تخلق لديهم دافعا قويا لتحقيق ما اعتدنا على تسميته الفضيلة. لذلك، لا نخطئ إذا عددنا هذه التجربة إحساسا عميقا، إحساسا "بانقسام الوجود إلى مستويين، أو مجالين، المستوى الطبيعاني، وهو عالم الظواهر المحسوسة الذي يعاينه ويتحرك ضمنه الإنسان، والمستوى القدسي وهو الغيب الذي صدرت عنه هذه الظواهر المحسوسة بما فيها الإنسان وأشكال الحياة الأخرى. يتصل المستوى القدسي بالكون من خلال حالة فعالية، هي القوة السارية، التي تجمع بين المستويين في دارة واحدة، باطنها الألوهة وظاهرها ما لا يحصى من الظواهر الحية والجامدة."[9] وحتى هذا التعبير عن التجربة الفريدة يبقى رمزيا، بل هذه الرمزية هي ما تقف وراء تنوع العقائد الدينية. فالعقيدة في حقيقتها هي محاولة لصياغة هذه التجربة. فمع أن "المؤمن ليس واهما في إحساسه بوجود قوة أعظم منه تضم الوجود في وحدة متكاملة، لأن الخبرة الدينية قد ارتكزت عبر الأزمان على تجربة حقيقة صلبة، وعلى شرط معطى للوجود الإنساني"[10] إلا أن مقدرة صاحب التجربة على صياغتها كعقيدة تعتمد على أدوات التواصل المتوافرة لديه من لغة ورسم وصور في بيئته وحجم التراكم المعرفي والتجارب في مجتمعه وعلى مقدراته الشخصية أيضا. لذلك، يظهر هذا التنوع الفني في العقائد الدينية عبر تاريخ الحضارات الإنسانية. فإذا كانت التجربة/المصدر لا تخضع لتطور التراكم المعرفي، فصياغتها/العقيدة خاضعة له.

---

9 السواح، ص 312.

10 السواح، ص 327.

أما العقيدة الفلسفية فمصدرها التراكم المعرفي بحد ذاته لا التجربة الوجدية كالعقيدة الدينية. فهي تستمد من التراكم المعرفي صياغتها لمجموعة من الأفكار الأولية عن معنى الوجود. وهذا لا يعني أنها بالضرورة خالية من الرمز والإشارة في محاولتها إيصال هذا المعنى، فهي في نهاية الأمر محاولة لصياغة صورة ذهنية تعتمد على أدوات التواصل والمقدرة الشخصية لصاحبها أيضا. ولكن كونها غير مبنية على تجربة وجدية وتابعة بالضرورة إلى التراكم المعرفي، فإنها تبقى متأخرة نسبيا في الظهور على الساحة. وبما أن التراكم المعرفي الذي تعتمد عليه سيكون بدوره قد نسج بوحي العقيدة الدينية الأسبق في الظهور، فستبقى العقيدة الفلسفية مجرد ردة فعل على العقيدة الدينية إما لتأكيدها وتوضيحها أو لرفضها ومحاولة أخذ مكانتها كالفلسفة العلمانية.[11]

ولهذا فإن العقيدة الدينية أو الفكر الديني "ليس مرحلة منقضية من تاريخ الفكر الإنساني، بل هو سمة متأصلة في هذا الفكر، وإذا كانت هذه الصفة قد أعلنت عن نفسها زمنيا قبل غيرها، فكان الدين مصدرا بدئيا للثقافة الإنسانية، فإن كل المؤشرات تدل على أنه ما زال حيا ومؤثرا بطريقة لا يمكن تجاهلها. ولهذا لن يتسنى لنا أبدا فهم الحاضر الفكري الغني للإنسان إذا نحن أبقينا على هذا المصدر البدئي والمحرض الدائم في دائرة الظل، أو تابعنا النظر إليه بمفهوم عصر التنوير الأوربي باعتباره لغزا أو فوضى فكرية مرتبطة بطفولة الجنس البشري."[12]

وهذا الاختلاف في المصدر بين العقيدتين يتبعه اختلاف في البناء الذي ينسجانه. فالتجربة الوجدية لا تظهر شدتها في صعوبة صياغتها فقط، ولكن بدفعها أصحابها إلى سلوك أو فعل ما "فينتقلون من التأمل إلى الحركة، ومن النظر إلى العوالم المقدسة، إلى اتخاذ مواقف عملية منها، فيتقربون منها أو

---

11 أو ما بدأت أطلق عليه عقيدة السيانس والتي سأفرد لها كتابا خاصا بإذن الله تعالى.

12 السواح، ص 22.

يسترضونها أو يسخّرون قواها لمصلحتهم أو يكفون غضبها عنهم...الخ،"[13] بعكس العقيدة الفلسفية التي تبقى تأملا ذهنيا باردا يعيش في عقول أتباع الفلسفة فقط لا في قلوبهم. وهذا التعبير الحركي عن التجربة الوجدية هو ما نسميه "بالطقس" الذي يهدف إلى محاولة إعادة التوازن، بطريقة أو بأخرى، للنفس والجسد اللذان أخلت بهما التجربة. ولعله بدأ بالرقص والموسيقى، لا ندري، ثم أخذ طرائق مقننة وأساليب متنوعة مع إعادة الصياغة للتجربة في محاولة زيادة وضوحها واستعمال ما نسميه بالأساطير في عملية الإيضاح هذه لتثبيت وحفظ العقيدة للأجيال الحاضرة والقادمة.[14] والتنوع والغنى في الطقوس والأساطير الدينية يعود الى مبدأ التنوع والغنى في صياغة العقيدة الدينية نفسها، أي إلى مبدأ أدوات التواصل والمقدرات الشخصية لواضعهما. وسوف نلاحظ في سياق البحث أنه كلما زاد غنى ومرونة اللغة كأداة تواصل وارتفع حجم المخزون المعرفي وزادت المقدرات الشخصية لصاحب التجربة الوجدية، زاد تجريد الطقس والأسطورة وقل استخدام التصوير في إيضاح ووصف العقيدة!

ومن المهم ملاحظة خطأ ربط الطقوس والأساطير بالعقيدة الدينية فقط. فهناك الكثير من الطقوس والأساطير التي لا نميزها في حياتنا المعاصرة كتعبير عن العقيدة. فطقس رفع العلم مع ما يرافقه من تحية وموسيقى وتعابير جسدية وطوابير، إلى جانب الأساطير التي تمثلها الأدبيات الوطنية كلها تعمل على تثبيت وإيضاح وحفظ عقيدة حب الوطن كما تفعل طقوس وضع الأكاليل بمصاحبة الموسيقى والزي العسكري على نصب الجندي المجهول وأدبيات البطولة والشجاعة والتضحية والشهادة على حفظ وإيضاح وتثبيت عقيدة تبجيل شهداء الوطن. فوسائل التعليم ووسائل الإعلام كلها في محاولتها ترسيخ فكرة الوطن

---

13 السواح، ص 54.

14 الاسطورة في لغتنا لعربية من السطر أي الكتابة. وهي تعني القصة. أما ما تحمله في معناها المعاصر من اللامعقولية والخرافة وتخصيصها لأحداث فوق طبيعانية فهو دخيل عليها.

ومفهوم القومية لا تستطيع تحقيق ما تحققه مثل هذه الطقوس والأدبيات في نفوس وعقول المواطنين. وتكثر الإشارة عادة إلى الاحتفالات القومية التي كانت تقيمها ألمانيا النازية من أعلام وشارات الشبيبة والموسيقى الحماسية والمشاعل في الليل التي كانت تجسد طقوسا قومية لها صفة "الهوس الديني". بل إن الطقوس والأساطير قد تتمثل بأمور أقل احتفالية كالإعداد للعام الدراسي أو ما اعتدنا على تسميته "العودة إلى المدارس"؛ من حملات التسوق وتجهيز الطلبة وجو الاهتمام بالتعليم وحساب التكاليف وأدبيات الطالب المجتهد النجيب، كلها تعمل على تثبيت وحفظ عقيدة أهمية التعليم والطلبة أكثر من أي شيء آخر. كذلك الأمر فيما نسميه بطقوس التعدية كاحتفالات الولادة والطهور وأعياد الميلاد والتخرج من المدرسة أو الجامعة، واحتفالات الزواج وطقوس التعزية، إلى طقوس حلف اليمين الذي يقوم به كل من رجل الشرطة والطبيب والمحامي إلى المهندس والأدبيات التابعة لها، كلها تدل على حجم ما تزخر به حياتنا المعاصرة من طقوس وأساطير بعيدا عن المنظار الديني المعتاد.

وقد يكون في هذا طريقة بسيطة للتمييز بين الدين والفلسفة. فالفلسفة التي تنجح في نسج طقوس وأساطير في الدعوة إلى نفسها تتحول إلى دين. وهي ليست بالعملية السهلة لأنها بهذا التحول ستكون قد نجحت في الاستحواذ على العقل والقلب معا مخاطبة بذلك جميع الشرائح الاجتماعية بمنطق وإيضاح من القوة بمكان بحيث يرفض البقاء محصورا في صور ذهنية باردة ساكنة بل يدفع إلى الحركة والفعل. وهذا النوع من الفلسفة يمتاز بأنه يقوم على عقيدة تفسر الوجود كوحدة متكاملة لا من منطق مادي أو روحاني ساذج. ولعل في هذا إجابة على تساؤل يأخذ طابعا عدوانيا عند بعض المتعلمين والمفكرين العرب أحيانا، عن سبب انعدام وجود فلسفة وفلاسفة بالمفهوم الأوربي في التاريخ العربي؛ فلسفة في الوجود، في الموت، في الحياة، في التاريخ...الخ. بل حتى الذين يرون مقدرة الفكر العربي على نسج طقوس وأساطير لنفسه، يعترضون على ذلك بحجة أنه دليل على عجز العقل العربي عن التأمل الفكري المتسق المجرد من العواطف والانفعال! نحن نزعم العكس تماما كما سنحاول بيانه من خلال هذا البحث.

فنحن سنحاول تتبع تطور صياغة التجربة الوجدية عبر التاريخ الإنساني المعروف لنا حتى الآن، مركزين على العالم العربي وأروبا بشكل رئيس. وفي تتبعنا للعقيدة العربية والأروبية، بقدر ما هو متاح لنا من معرفة، سنحاول إيضاح مدى ارتباط الإنتاج المعرفي لهاتين الحضارتين بعقيدة كل منهما. وهذا يفرض علينا وضع إطار عام للعقيدتين نوضحه كما يلي:

1- يمتاز تاريخ العالم العربي والهندي والصيني والفارسي وحتى الياباني بوجود تجارب وجدية نجحت في التحول إلى ديانات قوية استطاع بعضها الانتشار خارج حدوده الجغرافية. وقد كنت أشرت سابقا إلى أن فكرة الألوهة في بعض أديان الشرق الأقصى لم تكن واردة، بل على الأرجح أنها فكرة لاحقة في العقائد الدينية جميعها.[15] وأريد أن أشير هنا إلى فكرة لاحقة أخرى ألا وهي تحديد شخصية دينية مسؤولة عن صياغة تجربتها الوجدية والدعوة لها أو ما نسميه في تاريخنا العربي "بالنبي". ففي قراءتنا للأديان العربية القديمة في العراق ومصر وبلاد الشام واليمن نتعرف على الآلهة والطقوس والأساطير القديمة ولكن لا نجد مرجعا لداعية أو نبي بدأت الديانة به. وهذا ينطبق على الديانة الهندوسية في الهند، وديانة عبادة قوة السماء تي- يين في الصين وديانة الشنتو في اليابان. فعلى الأرجح أن هذه العقائد كانت تصاغ بشكل جماعي من قبل أفراد مرّوا بالتجربة الوجدية وتبادلوا شهاداتهم حولها. وكان أول ظهور للداعية/النبي الذي عمل على تأسيس ديانة والدعوة لها في مصر وادي النيل منتصف القرن 14 ق.م، فما بين سنة 1369 - 1353 ق.م حكم مصر الملك أمنحوتب الرابع الذي دعا إلى ديانة توحيدية عرفت بالأتونية واشتهر هو بلقبه الجديد أخناتون. فقد ولي عرش مصر وهو في الثانية عشرة من عمره ومرَ بتجربة وجدية خاصة قبل بلوغه السادسة عشرة كانت من العمق والشدة بمكان دفعته إلى رفض العقيدة السائدة والدعوة إلى عقيدته الجديدة. وهذه الظاهرة لا تتكرر إلا في القرن السادس

15 السواح، ص 137.

ق.م.[16] ففي دفعة واحدة يظهر لاو- تسو في الصين ويدعو للديانة التاوية[17]، والمهافيرا في الهند ويدعو للديانة الجاينية، وأيضا سدهارتا غوتاما في الهند ويدعو إلى الديانة البوذية. وفي فارس نهاية القرن السابع بداية السادس ق.م يظهر زرادشت ودعوته للديانة الزرادشتية. أما في العالم العربي فيتلاحق الرسل والأنبياء طوال هذه الفترة إلى أن تختتم في القرن السابع الميلادي بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وقد نجحت بعض هذه الأديان في الانتشار خارج حدودها الجغرافية مثل البوذية التي انتشرت في الصين واليابان، والمانوية التي انتشرت في فارس والعراق وبلاد الشام ومصر وأوروبا إبان القرن الثالث الميلادي[18]. أما الديانات العربية من بابلية وكنعانية ومصرية فقد انتشرت في أوروبا منذ الألف الثاني قبل الميلاد وهي نفسها الديانة اليونانية والرومانية، هذا إلى جانب انتشار الديانات العربية من يهودية ومسيحية وإسلامية في آسيا وأوروبا وأفريقية والتي يتبعها ما لا يقل عن ثلثي البشرية اليوم.

بالمقابل، فإننا لا نجد في تاريخ أوروبا هذا الغنى العقدي. فهو لا يفتقر فقط إلى وجود ديانات قوية انتشرت خارج حدودها ووجود الداعية/النبي بديانة أوربية خاصة، بل أيضا نلاحظ بأن العقائد الدينية الأوروبية جميعها من اليونانية والرومانية إلى اليهودية والمسيحية قد تم استيرادها من العالم العربي. وقد استمرت أوروبا طوال تاريخها إلى الآن تستورد عقائدها الدينية من العرب، فإلى جانب استمرار نفوذ المسيحية العربية بشكلها الأوربي حتى اليوم، فالديانة العربية الإسلامية تمثل أسرع الأديان انتشارا في أوروبا المعاصرة.

---

16 يرجى مراعاة أننا قد تغاضينا عن ذكر انبياء العرب كما جاؤوا في ديانتنا الإسلامية والمسيحية واليهودية لعجزنا عن تحديد زمنهم لا غير.

17 ويظهر معه في الوقت نفسه كونفشيوس وإن كان أصغر منه سنا ولكن تعاليمه كانت أقرب إلى الشرائع والأخلاق من ديانة.

18 ولد ماني لإسرة "فارسية" في طيسفون بمنطقة بابل وكانت السيريانية لغة دعوته الأساسية.

2- إن الحضارة العربية تعد سابقة على غيرها من الحضارات، وخاصة الأروبية، في إنتاجها المعرفي ومنذ العصر الحجري.[19] ونحن لا نتحدث هنا كأن نقول فلان سابق عصره بل نتحدث عن أسبقية بآلاف السنين. فعلم شكل الأحياء يفيد بأن هيئة الإنسان الحالي قد ظهرت في المشرق العربي أول الأمر وعاش هناك آلاف السنين في حين أن إنسان أروبا المعاصر له قد ظل بهيئة النياندرثال الأقل تطورا. وسوف نأتي لاحقا على دراسة هجرة إنسان المشرق العربي إلى أروبا وتأثيره في تاريخها منذ 40000 ق.م. كما أن علم الآثار يفيد بأن إنسان المشرق العربي كان أول من ترك حياة الصيد وجمع القوت إلى حياة الزراعة والاستقرار وما رافق ذلك من تدجين للحيوان وتطور في أساليب العمارة والحياة، وبالتالي، كان أول من أسس المدن والدول والإمبراطوريات، وأول من كتب وشرّع ونظم. ولا نسوق هذه الأسطر كمفخرة بقدر أخذها بعين الاعتبار كحقائق تاريخية عند حديثنا عن العقيدة العربية مقابل الأروبية.

3- بوحي هذا القدم، فقد كانت الحضارة العربية وإنتاجها المعرفي محاصرين لأروبا طوال تاريخهما. فمن العراق إلى هضبة الأناضول إلى بلاد الشام فمصر فالمغرب، كانت السواحل الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط وعمقها الجغرافي تمثل موطن الحضارة العربية، ومن إسبانيا إلى البلقان والسواحل الشمالية والغربية للبحر الأبيض المتوسط تمثل مناطق امتداد نفوذ الحضارة العربية. ونحن لا نقصد هنا الحضارة العربية الإسلامية فقط، بل أيضا الحضارة

---

19 إن تقسيم التاريخ الإنساني إلى عصور واضحة المعالم والحدود الزمنية غير موجود. التقسيم الأكثر شيوعا اعتمد على المواد التي استخدمها الانسان في صنع أدواته وذلك كما يأتي، 1- العصر الحجري، منذ القدم - 1500 ق.م 2- العصر البرونزي، 4000 - 1400 ق.م 3- العصر الحديدي، منذ 1400ق.م. وقد تم تقسيم العصر الحجري الذي يمثل 99% من تاريخ الانسان إلى، الحجري القديم، منذ القدم - 9000 ق.م. الحجري الوسيط، 9000 - 3000 ق.م. الحجري الحديث، 3000 - 1500 ق.م. والى جانب التداخل ما بين العصور فالمشرق العربي قد تطور فيه الانسان بهيئته وأدواته قبل غيره بآلاف السنين. فالعصر البرونزي والعصر الحديدي يعتمدان عليه. أما العصر الحجري فالتقسيم المعتمد له، الحجري القديم، منذ القدم - 9000 ق.م. الحجري الوسيط، 9000 - 6000 ق.م. الحجري الحديث، 6000 - 3500 ق.م.

العربية منذ انتشار نفوذها بوضوح إبان الألف الثانية قبل الميلاد. وقد كان لهذا الحصار تأثيره الخانق على أوروبا في محاولاتها الاتصال بباقي أرجاء العالم المعروف وقتها. وما رحلات فاسكو ديجاما وكلومبس في تاريخ أوروبا الحديث إلا بدافع كسر هذا القيد التاريخي.

هذه النقاط الموجزة، والتي سنأتي على شيء من التفصيل فيها خلال البحث، تساعدنا على توضيح شكل الإطار العام للعقيدة العربية والأوروبية الحديثة. بسبب الخبرة الطويلة والسباقة في التعامل مع التجربة الوجدية/الروحية وصياغتها، فقد نظر العرب إلى العقيدة الدينية كونها البؤرة المركزية لحضارتهم. ولم لا، فالتجربة الوجدية حقيقة لا وهم، ووحدة وتكامل الوجود حقيقة لا وهم، والإنتاج المعرفي الذي تم نسجه بهذه العقيدة أثبت تقدمه وتأثيره الشديد في الحضارات المحيطة عبر التاريخ وهذا أيضا حقيقة لا وهم. وقد أدى هذا إلى اعتزاز بالعقيدة الدينية والمحافظة عليها كبؤرة بحيث ظهر التطور في الحضارة العربية كإعادة صياغة لها لا كهدم وإحلال بناء جديد. وقد ساعدتنا الاكتشافات الأثرية الحديثة على رؤية مدى ثبات واستمرار العناصر الأساسية للعقيدة العربية والى أي درجة مثلت العقائد المتلاحقة إعادة صياغة لها أكثر من رفض وتخطيء. وإن كان هذا واضحا في نظرة الديانة العربية الإسلامية إلى نفسها كتصحيح للديانة العربية المسيحية واليهودية، ونظرة الديانة العربية المسيحية إلى نفسها كتصحيح للديانة العربية اليهودية، فقد اتضحت حقيقة أن الديانة العربية اليهودية ما هي إلا امتداد للديانة العربية البابلية والكنعانية والمصرية القديمة. وكمثال متواضع على إعادة الصياغة بعيدا عن الهدم للعقيدة العربية، نلاحظ أنه منذ ما لا يقل عن 5000 عام استمر الإيمان بأن الإله العلي، الأول، الأصل الذي منه جاءت باقي الآلهة والموجودات، قد وافق على خلق الإنسان ليكون خادما للآلهة يقدم لها الطعام والشراب ويقيم لها الاحتفالات ويسمعها الموسيقى خدمة وتقربا لها ضمن طقوس عبادتها. وقد كان واجبا على الإنسان أيضا احترام الآلهة الأخرى في المدن الغريبة عليه، فكثيرا ما نقرأ في تاريخ العرب القديم أن القائد

الفاتح لمدن جديدة قريبة أو بعيدة لا يتورع عن تقديم القربان لآلهتها. ونرى استمرار هذه العناصر في الصياغات اللاحقة للعقيدة العربية عبر آلاف السنين إلى خاتمتها المتمثلة بالإسلام. فهنا أيضا تم الإبقاء على حقيقة أن الإنسان عبد لله، كما تم فرض ضرورة احترام الديانات الأخرى في الإشارات المتكررة لأهل الكتاب، بمعنى أصحاب الأديان المكتوبة، والتي توسعت بالعهد العباسي لتشمل صابئة حرّان الذين استمرّوا على الديانة العربية القديمة المتمثلة بعبادة النجوم والكواكب تقربا إلى الله. هذا إلى جانب ثبات الكثير من أساطير ملاحم الأبطال والطوفان وآداب الحكمة والعبادات والتراتيل والأدعية في الأديان العربية المتلاحقة، وسوف نأتي على تفصيل شيء من ذلك في حينه.

في حين، عدم وجود تاريخ في الحضارة الأروبية لتجارب وجدية نشأت عنها صياغة لعقائد دينية نسجت إنتاجا معرفيا خاصا بها إلى جانب تأخر ظهور هذه الحضارة بالنسبة للحضارة العربية لآلاف السنين، فَرَض على الحضارة الأروبية أن تكون متلقية للعقائد الدينية من الخارج باستمرار وخاصة من العرب. وبالتالي، جاء تطور العقيدة الأروبية كردة فعل على هذه العقائد المستوردة في محاولاتها التكيف معها أو رفضها، تحريفها أو تخطيئها، بحثا عن عقيدة تميزها وترى فيها خصوصيتها. وهذا التأخر في الظهور كحضارة واختفاء العقيدة الدينية الخالصة، دفعها إلى تطوير عقائد فلسفية مبنية على التراكم المعرفي لحضارة الغير السابقة كبديل للعقيدة الدينية وكدليل على الخصوصية. ولعل في القصة التي سقناها سابقا عن المركيز دي لابلاس ونابليون مثالا على رفض وتخطيء العقيدة الفلسفية الأروبية الحديثة للعقيدة الدينية الأروبية السابقة، كما فعلت العقيدة الأروبية المسيحية بالعقيدة الدينية الأروبية السابقة. وكأن الحضارة الأروبية تتطور كردات فعل دون بنية متماسكة يكون التطور جزءاً منها والماضي جزءا منها.[20] وقد صاغ حسن حنفي في كتابه مقدمة في علم الاستغراب الاختلاف بين العقيدة العربية والأروبية بقوله إن الحضارة العربية "نشأت علومها انطلاقا

---

20 يرجى مراعاة أن المقارنة هنا بقصد ايضاح الاختلاف بين العقيدتين لا التفاضل بالضرورة.

من مركز واحد كدائرتين متداخلتين، الصغرى تمثل علم أصول الدين وتتعامل مع الداخل أساسا، وهو الموروث، تنظيرا للمركز في مواجهة الواقع. والكبرى تتعامل مع الخارج أساسا وهو الوافد، تمثلا له في مواجهة الداخل الموروث وحماية له من الجمود والتقوقع على الذات. وسهمان منطلقان أيضا من المركز. الأول صاعد من العالم إلى الله وهي علوم التصوف، والثاني نازل من الله إلى العالم وهو علم أصول الفقه. وتطور هذه العلوم إنما يكشف عن بنائها. فالتطور جزء من البناء كما أن البناء يكتمل بالتطور. أما الحضارة الغربية فإنها حضارة طردية أي أنها نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز ورفضا له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع ثم إنشاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية تقوم على أدوات جديدة للمعرفة، العقلية أو الحسية، وابتداء من بؤرة جديدة وهو الإنسان. نشأت الحضارة الأروبية كتطور صرف دون بناء. لذلك غلب عليها المنهج التاريخي كما ظهر في المدرسة التاريخية وفي الماركسية وفي العلوم التاريخية التي سميت فيما بعد العلوم الاجتماعية ثم العلوم الإنسانية قبل إعادة النظر في أسسها المعرفية في الفترة الحالية كما هو الحال في البنيوية وفلسفة الاختلاف...الخ. وبالتالي، خرجت [الحضارة الأروبية] تصف الوعي الأوربي في لحظاته التاريخية المتتالية وليست في بنية علومه...وقدمت تكوين الوعي الأوربي أكثر مما قدمت بنيته. وهذا لا يمنع من تحول هذا التاريخ نفسه إلى بنية أو عقلية ترى الظواهر أو الحقائق كلها تاريخا وتطورا، وتنكر الثبات لحساب التغير أولا ثم تنكر التغير لحساب لا شيء ثانيا."[21]

ولهذا جاء في العقيدة الأروبية الحديثة مفهوم التطور في خط مستقيم وما تبعه من تقسيم الحضارات الإنسانية إلى بدائية - متخلفة - نامية - متقدمة، وبالتالي، تقسيم تاريخ الإنسانية إلى مرحلة الطفولة والفوضى الفكرية ثم مرحلة النضج والرجولة التي تتربع عليها أروبا. في حين أن العقيدة العربية لا ترى التطور والتقدم في خط مستقيم من الماضي إلى المستقبل لأنها لا ترى التطور

21 حنفي، ص 14 ـ 15.

كشيء قائم بذاته. وبالتالي، لا تُحدث قطيعة ما بين الماضي والحاضر والمستقبل. فالزمن لا يسير بخط مستقيم بل على شكل دوائر متداخلة حول المركز، فالماضي ليس بشكل آلي خطأ وتخلفا كما المستقبل ليس بشكل آلي تطور وتقدم. فالباب مفتوح على الماضي بقدر ما هو مفتوح على المستقبل[22]، وهذا ما نلاحظه مثلا عند قراءة "ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك"[23]، وهذا المجهول المعترف بوجوده مسبقا قد سمح بضم ما قد يكتشف لاحقا من التاريخ إلى بنية العقيدة دون المساس بتماسكها. والماضي يشكل دائما مرجعية المستقبل ليس كنقطة انطلاق ولكن كمصدر إلهام أيضا، فالعراقيون القدماء لم يتصوروا أنفسهم حديثي العهد بالمدنية بل عدوا أنفسهم ورثاء ماض بعيد مجيد تخيلوه على أنه عصرهم الذهبي "كان السلام والوئام يسودان العالم فلا خوف ولا حزن ولا بغضاء وكان الخير والرفاء يعمان البشر وهم يمجدون الإله إنليل بلسان واحد."[24] كما نرى ذلك في العقيدة العربية الإسلامية التي لم تعد نفسها خلقا جديدا أيضا ولكن أخذت الماضي كنقطة انطلاق لها كما جاء في سورة الحج آية 78 "ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل"، كرفض واضح لإحداث قطيعة بين الماضي والحاضر والمستقبل حفاظا على وحدة وتكامل العقيدة عبر تاريخها.

أما التطور على خط مستقيم في العقيدة الأروبية الحديثة، فهو ما يقف خلف نظرة الحضارة الأروبية لنفسها على أنها "خلق عبقري أصيل على غير منوال، غير معتمد على حضارات سابقة عليه، وغير مرتبط بالزمان وبالمكان،"[25] خالقا شعورا يمكن أن نسميه بالنرجسية نرى شواهده مثلا في مفهوم الاكتشافات

---

22 يعد مفهوم الاجتهاد ومنع احتكاره في فئة معينة. ضمانا لمرونة بنية العقيدة مع مرور الزمن. كما أن مفهوم المسيح المنتظر والمهدي المنتظر في التقاليد الاسلامية غير الرسمية ما يدل على إبقاء الباب مفتوحا على المستقبل.

23 سورة غافر. آية 78.

24 باقر ـ ملحمة. ص 10.

25 حنفي. ص 86.

الجغرافية. فأوروبا اكتشفت شعوب ومناطق الأمريكتين وأفريقية وأستراليا لا التقت أو تعرفت. ليس من منطلق عقيدة "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" بل من عقيدة ما أراه فهو موجود وما لا أراه فلا وجود له. وبالتالي، هذه الشعوب كانت غير موجودة قابعة هناك في مكان ما إلى أن جاءت أروبا وأخرجتها إلى الوجود. فجاء التأريخ لاكتشاف أروبا لهم لا لاكتشاف هذه الشعوب أروبا. كما نراه في مفهوم العالمية، الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، وهما حربان بين الدول/القبائل الأوروبية لم تكن تهدف إلا إلى زيادة أملاكهم طمعا في ثروات الغير وإعادة تقسيم أراضي الشعوب التي استعمروها. أو مفهوم أن العالم قرية تحت تأثير سرعة الاتصالات والمواصلات. إنه قرية من منظور الغرب لا من منظور بدوي في الصحراء أو فلاح في قرية مصرية أو حتى أسرة في عمان بالكاد تسد رمقها. أو مفهوم العالم الأول والثاني والثالث الذي بتنا نردده كحقيقة مطلقة، وغيرها الكثير من المفاهيم التي تعبر عن هذه الخصوصية الأوروبية الغريبة. إذن، هناك فرق جذري بين العقيدتين العربية والأوروبية الحديثة، فرق ينعكس على الإنتاج المعرفي لكل منهما من فكر وأدب وفن وعلم وصناعة وأساليب حياة، سنحاول بحث ماضيه وحاضره ونستشف مستقبله في الأسطر القادمة. وإيجازا لما تم طرحه نقول:

1. الأديان مصدر بدني للثقافة الإنسانية.
2. الدين بناء من طقوس وأساطير وشرائع وأخلاق أساسه عقيدة معينة.
3. العقيدة الدينية ما هي إلا صياغة لتجربة وجدية.
4. التجربة الوجدية يتعرف بفضلها الفرد على وحدة وتكامل الوجود، ظاهره وباطنه، يصعب وصف حقيقتها فتأتي صياغتها باستعمال الرمز والإشارة.
5. العامل المشترك بين العقائد الدينية هو انقسام الوجود إلى مجال قدسي وآخر دنيوي أو إلى عالم الغيب وعالم المشاهدة.

6. صياغة التجربة الوجدية على شكل عقيدة يعد نشاطا متعمدا ومقصودا يختلف من حضارة إلى أخرى حسب حجم التراكم المعرفي لها، كما تختلف في الحضارة الواحدة من زمن إلى آخر للسبب ذاته.
7. تمتاز صياغة العقيدة العربية بإبقائها الباب مفتوحا على الماضي والمستقبل لضمان استمرار تماسك بنيتها.

الباب الأول

العقيدة والإنتاج المعرفي

نبذة تاريخية

العصر الحجري

منذ القدم - 3000 ق.م

- العصر الحجري القديم الأدنى، منذ القدم – ما قبل 100000 سنة
- العصر الحجري القديم الأوسط، 100000 – قبل 40000 سنة
- العصر الحجري القديم العلى، 40000 – 9000 ق.م

إن الهدف من إعطاء نبذة تاريخية تبدأ بالعصور الحجرية عن العقيدة الإنسانية ومدى ارتباط الإنتاج المعرفي بها هو لإظهار حجم الخطأ الذي وقعت فيه العقيدة الأروبية الحديثة في تعاملها معهما. وسنقوم بذلك عن طريق بيان أن الإنسان منذ العصور الحجرية إلى الآن، قد تمتع بدرجة الذكاء نفسها والخيال الخلاق نفسه والقدرة الابتكارية نفسها، وما اختلف من عصر إلى آخر هو حجم القاعدة المعرفية المتوفرة لديه. بمعنى أن اختراع إبرة الخياطة قبل 25 ألف سنة قد تطلب الملَكة الفكرية نفسها التي اخترعت الطائرة قبل 90 سنة.

ومن ثم، النظر إلى تطور الفكر الإنساني بخط مستقيم من السحر إلى الدين إلى الفلسفة إلى العلم التجريبي هو أيضا خاطئ ومتحيز لأنه دفع الفكر الأوربي الحديث إلى تقسيم التاريخ الإنساني إلى مرحلة الطفولة والفوضى الفكرية التي مثلها ر والدين، وهي مرحلة ما قبل النهضة الأروبية الحديثة، ثم مرحلة النضج والرجولة التي مثلتها الفلسفة والعلم التجريبي التي تتربع عليها أوروبا.

وهذا ما وضع "علماء" الآثار والأنثروبولوجية الأوربيين أمام حيرة ودهشة متكررة فرضتها عليهم اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة برفضها الانصياع لمثل هذه الرؤية لتطور الملكة الفكرية للإنسان. ولعل أحدثها جاء من اكتشاف مزمار مصنوع من عظم فخذ دب صغير ويعود إلى ما قبل حوالي 82 ألف سنة. وقد اتضح أنه قادر على إصدار مجموعة واسعة من الأنغام الموسيقية المركبة. وبالطبع، خلق هذا أزمة عند "العلماء" الأوربيين لأنه أضعف من نظرتهم التقليدية إلى إنسان هذه الحقبة التاريخية بأنه لم يكن يمتلك "القدرة العقلية والذكاء الكافي للقيام بنشاط ذهني على هذا المستوى." كما جاء على لسان البعثة الآثارية ولم تكن هذه بواقعة معزولة بل مجرد أحْدَثها. فقد سبقتها اكتشافات أخرى عديدة، سنستعرضها خلال البحث، (حاصرت هذه النظرة وهاجمتها بشدة). ومع أن "العلمية" الأروبية لم تتبناها بشكل كامل، لأن في ذلك إعادة صياغة للعقيدة الأروبية الحديثة ككل وإنتاجها المعرفي وهو ليس بالأمر السهل

لعقائد تبقي الباب مفتوحا على الماضي، فما بالنا بالعقيدة الأوروبية، أقول لم تتبناها بشكل كامل ولكنها فرضت بعض التعديلات الطفيفة التي أفرزت تناقضات جديدة ليس إلا.

وكمثال على هذه التعديلات ما طرأ على مفهوم "ما قبل التاريخ" الذي يشمل العصور السابقة لاستخدام الإنسان الكتابة. فقد تم استحداث مفهوم العصر الشبيه بالكتابي، خاصة فيما يتعلق بالحضارة العربية، ليشمل الفترة ما بين 3500 - 2800 ق.م، لأن اللقى والمعالم الأثرية أظهرت تطورًا في الإنتاج المعرفي لا يسمح بتصنيفها ضمن فترة ما قبل التاريخ أو العصور الحجرية، حيث بدأ الإنسان باستخدام الكتابة فعلا ولكن في أموره الاقتصادية فقط.[1] ومفهوم ما قبل التاريخ هو بحد ذاته مليء بالتناقضات، من ترجمة مصطلح pre-historic بالإنكليزية. فعصور ما قبل الكتابة هي تاريخ أيضا فكيف يكون هناك ما هو قبل التاريخ؟ إلا إذا أضفنا همزة ليتحول المصطلح إلى ما قبل التأريخ أي قبل أن يؤرخ الإنسان لنفسه. ولكن حتى هذا التعديل باللغة العربية لا يضع الأمور في نصابها الصحيح لأن أولى الكتابات التي تم اكتشافها في العراق لم تهدف إلى التأريخ، بمعنى تحديد التسلسل الزمني للأحداث وتطورها، بل كانت في مجملها نصوص معاملات اقتصادية.[2] لذلك نرى أن استخدام مصطلح ما قبل التاريخ وما بعد التاريخ استنادا إلى بداية استخدام العرب للكتابة هو غير دقيق وناتج عن الترجمة الحرفية للمصطلح الإنكليزي الذي يعبرُ عن العقيدة الأوروبية الحديثة. فكلمة (history) نجد جذرها في اللغة العربية من كلمة أسطورة، ومعناها القصة، واستخدمت أيضا للتعبير عن المعرفة المكتوبة كما في سطر يسطر أي خط أو كتب. وبالتالي، (pre-historic) تحمل إيحاء ما قبل المعرفة. فإن كان المقصود بها ما قبل معرفتنا نحن بتاريخ الإنسانية فهو غير صحيح لأننا نعرف عن تاريخ الإنسان قبل الكتابة، وإن كان المقصود بها أن الإنسان لم يكن يعرف قبل أن يكتب،

1 سوسة ـ تاريخ. ج 1. ص 167.

2 سوسة ـ تاريخ. ج 1. ص 37.

فهذا أيضا غير صحيح كما تدل اللقى والمعالم الأثرية. ومصطلح "العصر الشبيه بالكتابي"، بحد ذاته، دليل على أن ما قصده الأوربيون بمصطلح "ما قبل التاريخ" ليس له علاقة بالتأريخ أو الكتابة بل بمفهوم المعرفة. فما بين 3500 - 2800 ق.م، تم العثور على أدلة مكتوبة خلفتها لنا الحضارة العربية، فما الداعي إلى استخدام كلمة شبيه في وصفها. وإذا كان القصد أن هذه الكتابات الأولى كانت محصورة في المعاملات التجارية، وبالتالي لم تطلعنا على فكر وأدب الإنسان لنعرفه بشكل واضح، نقول بأنه حتى الكتابة التي ظهرت ما بعد 2800 ق.م استمرت محصورة بشكل شبه كامل في التجارة، ولم تظهر الكتابات الأدبية والفكرية لتطلعنا على عقيدة الإنسان وفكره بشكل واضح إلا في عهد الحضارة الأكادية حوالي 2350 ق.م. فلماذا لم يتم اعتماد هذا التاريخ كبداية لمعرفتنا بالإنسان. وإذا علمنا أن الكتابات التأريخية، بالمفهوم العربي لها، لم تظهر إلا حوالي 2000 ق.م، سنقدر أكثر حجم التساؤل الموجه لمعنى المصطلح الأوربي. فما هي ''المعرفة المقصودة'' بالضبط إذن؟

والمدهش في الأمر أن المعرفة المقصودة ليس لها علاقة باللقى والمعالم الأثرية كما تم اكتشافها بل لها علاقة بالحضارة السومرية. فمنذ القرن التاسع عشر، وعند معظم الباحثين الأوربيين المعاصرين، نظر إلى الحضارة السومرية كأولى الحضارات الكبرى في العالم العربي بل وفي تاريخ الإنسانية، يعود إليها بناء المدن واختراع الكتابة، علما بأن اللقى والمعالم الأثرية التي تم اكتشافها منذ الثلاثينيات من هذا القرن قد فندت هذا الزعم وأثبتت خطأه. والحضارة السومرية لا تعد حضارة عربية، كالأكادية والآشورية، حسب اعتقاد الباحثين الأوربيين الذين طرحوا الكثير من التساؤلات حول أصل أصحابها وموطنهم الأصلي لم يتم الإجابة عليها بشكل مرض إلى الآن. ولكنه كان، وما زال، مناسبا جدا للعقيدة الأروبية الحديثة بعزل العرب عن بداية الحضارات الكبرى وعدادهم تابعين لها. فإذا كان لا مهرب من اعتبار العالم العربي موطن بداية الحضارة الإنسانية، فليكن من أوقد الشعلة الأولى شعب غير عربي! تناقض يخلق تناقضا

جديدا تنتجه "العلمية" الأروبية الحديثة بوحي عقيدتها. وسيتعرف القارئ من خلال هذا البحث على حجم هذا الخطأ، وله الحكم على الإصرار الأوربي عليه. لذلك، فنحن نقترح استخدام مصطلح "ما قبل الكتابة" عوضًا عن ما قبل التاريخ كتعبير أكثر دقة وعدلا لتاريخ الإنسانية. وهذه مجرد ملاحظة عابرة عن طريقة التعامل الأوربي مع التاريخ الإنساني، سنتعرف على المزيد منها لاحقا.

أما فيما يختص بتتبعنا لتاريخ العقيدة ومدى ارتباط الإنتاج المعرفي بها، فقد يرى البعض أن الابتداء بالعصور الحجرية أمر مبالغ فيه. فالاعتماد على اللقى والمعالم الأثرية مع غياب الكتابة في هذه العصور هو أشبه، كما يقول فراس السواح في كتابه دين الإنسان، بدراسة العقيدة الإسلامية بالاعتماد على آثار جامع ومقبرة. وهذا صحيح بلا شك. فمن الصعب تحديد عقيدة إنسان المشرق العربي قبل 40 ألف سنة، مثلا، مستندين فقط على الأدوات الحجرية التي كان يستخدمها وأسلوب الدفن الذي اتبعه. لأنه بالإمكان نسج أكثر من تصور، وتقديم أكثر من نظرية حولها لجهلنا بتفاصيل طقوسه وأساطيره وآرائه حول الوجود وتفسيره للأحداث التي مرّ بها، فهو لم يخلف لنا شيئا مكتوبا عنها. وسوف يلحظ القارئ المرونة الكبيرة المستخدمة في تفسير معنى اللقى والمعالم الأثرية طوال فترة ما قبل الكتابة.[3] ولكن بغض النظر عن هذا التنوع في النظريات والآراء، فستبقى كل مجموعة منها نتاج عقيدة معينة نسجت بها.

لذلك، ارتأينا البدء بالعصور الحجرية كنوع من التمرين على ملاحظة العلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي من جهة، ولبيان مدى ثبات مستوى الملكة الفكرية للإنسان عبر التاريخ من جهة ثانية. ونقول تمرينا لأن حجم المعلومات المتوافرة قليل نسبة لعصور ما بعد الكتابة وبداية الحضارات الكبرى. ولكن هذه القلة تسمح لنا بالتوسع في شرح ما قد تعنيه أكثر من استعراض شرح الإنسان

3 أقدم الأدبيات المكتوبة عن العقيدة الإنسانية ظهرت في المشرق العربي إبان الدولة الأكادية (2370 - 2159 ق.م). وقد وصلتنا مكتملة الطقوس والأساطير. وبإمكاننا تقدير قرب هذه الفترة الزمنية إذا علمنا أن هناك لقى أثرية لأدوات استخدمها الإنسان تعود إلى ما قبل 1,6 مليون سنة.

نفسه لعقيدته في العصور الكتابية. وتوسعنا في الشرح سيبقى محكوماً بكمية ونوعية المعلومات المتوافرة لدينا والتي ستزداد بشكل تلقائي كلما اقتربنا من بداية الحضارات الكبرى. لذلك، قد لا نجد الكثير لنقوله عن العصر الحجري القديم الأدنى نسبة لما قد نقوله عن العصر الحجري الوسيط أو الحديث.[4]

العصر الحجري القديم الأدنى، منذ القدم - ما قبل 100000 سنة

يعتقد علماء الآثار بأن الإنسان قد بدأ باستخدام النار إبان هذا العصر وقبل حوالي 500 ألف سنة، والتي من الأرجح أنه تعرف على أسرارها نتيجة دراسته للحرائق الطبيعية في الأحراش والغابات. وهو تحديد مرن جدا بحيث يبدو بأن إضافة 50 ألف سنة أو إنقاص 60 ألف سنة غير ذي بال لفترة مفرقة في القدم كهذه. وبالتالي، تحديد من بدأ باستخدام النار قبل الآخر وكيف انتشر استخدامها بين الجماعات الإنسانية على سطح الأرض هو أمر مستحيل. ولكن في شيوع الحرائق الطبيعية ما يساعدنا على اتخاذ قرار استقلالية بدء استخدام النار من قبل الإنسان مع الإبقاء على احتمالية انتشار تعليم أسرارها ضمن مناطق جغرافية ضيقة نسبيا. على أية حال، لا يوجد شك بأن بدء استخدام النار كان له أثر عظيم في حياة الإنسان، إن كان في تبديد ظلمة الليل والكهوف وحمايته من البرد والحيوانات وبداية تجاربه في طهي الطعام موسعا بذلك قائمة أكله وتنوع مذاقه. كما أن تعرفه على كيفية إشعالها أساسا قد تطلب قدرا مرتفعا من الذكاء ومهارات التفكير كما في بداية تحديده لخواص المواد الحجرية والخشبية والنباتية واختيار الأنسب منها. وهناك أكثر من تصور ممكن لكيفية إشعاله النار، فقد لا تكون بالضرورة من حالة الصفر وهو الأرجح، ولكن باستغلال الحرائق الطبيعية في عمل شعلة دائمة يقوم على إذكائها باستمرار ويشعل منها أكثر من قبس حسب حاجته. وقد يكون في هذا ما فرض عليه نوعا من الاستقرار والحد

---

4 العصر الحجري القديم يمتد منذ 3 ملايين سنة إلى 9000 ق.م. وهو مقسم إلى ثلاثة مراحل، الحجري القديم الأدنى منذ 3 ملايين سنة - ما قبل 100000 سنة. الحجري القديم الأوسط 100000 - 40000 سنة. الحجري القديم الأعلى 40000 - 9000 ق.م.

من حرية حركته في نقله لهذه الشعلة الدائمة والمحافظة عليها وخوفه من انطفائها إلى أن ابتكر طرق إشعال النار من الصفر. بغض النظر، المعلومات من اللقى الأثرية التي تم العثور عليها عن إنسان هذا العصر هي من القلة والغموض والبعثرة بمكان لا تسمح لنا باستخلاص فكرة مترابطة عن طبيعة حياته في ذلك الزمن وبالتالي عن عقيدته الدينية، مما يدفعنا إلى انتظار المزيد مما قد يتوافر منها مستقبلا. فمجرد الاعتماد على استخدامه للنار وبعض الأدوات الحجرية الخشنة في نسج صورة ما عن حياته الروحية والفكرية دون شواهد أخرى داعمة لن يكون بالأمر المجدي أو المفيد.

العصر الحجري القديم الأوسط، 100000 - قبل 40000 سنة

نتعرض هنا مرة أخرى لقضية امتداد لقى ومواقع أثرية على فترة 60 ألف سنة تم العثور فيها على أدوات حجرية متنوعة ومدافن وهياكل عظمية من المشرق العربي وجنوب فرنسا إلى إندونيسيا وجنوب أفريقيا. وهي ليست من التطابق والتوافق بما يسمح وإعطاء تعميم على فترة بهذا الاتساع. فمثلا الأدوات التي تم العثور عليها في أوروبا في الطبقات المتلاحقة لبعض مواقع الحفر، تشير إلى تنوع ثري في الأدوات، ولكنها تشير أيضا إلى أنها كانت تظهر على شكل مجموعات يختفي بعضها إلى آلاف السنين ليعود إلى الظهور ثم تختفي في طبقات أخرى وهكذا. إذ قد يغلب في طبقة وجود مقاشط حجرية تستخدم في قشط وإعداد الجلود مثلا، لتختفي في طبقة تالية يغلب عليها المناشير الحجرية وأدوات نقر الخشب تستخدم في النجارة مثلا، وهكذا. وكأن هناك تعاقب في احتلال الموقع من قبل قبائل بتقنيات مختلفة أو وجود نوع من توزيع المهن والتخصص في نفس الموقع خلال فترات زمنية متعاقبة. كما أن الهياكل العظمية المكتشفة تشير إلى تنوع في شكل هيئة الإنسان بين المناطق، وخاصة في المشرق العربي حيث أثبت علم شكل الأحياء تطورها عن هيئة إنسان المناطق الأخرى المسمى بالنياندرثال. وبالتالي، فقد ظهر إنسان المشرق العربي بهيئة الإنسان الحالي قبل غيره. وهذا التنوع في اللقى نجده أيضا في المدافن والهدايا الجنازية التي تم العثور عليها.

لذلك، سنتعامل مع المشرق العربي وأوروبا كلاً حسب خصوصيته مع إيضاح نقاط التطابق والاختلاف بينهما في الفترة الزمنية المحصورة بالخمسة آلاف سنة الأخيرة من هذا العصر.

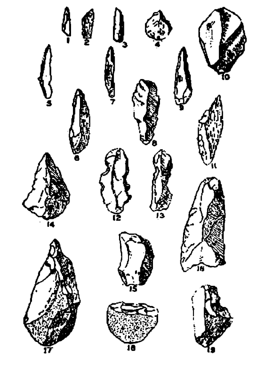
المشرق العربي

المدافن التي وجدت في فلسطين وشمال العراق تعود إلى ما قبل حوالي 44 ألف سنة. وامتازت طريقة الدفن بحشر الجثة في حفرة صغيرة وقد ثنيت الساقان حتى لامست الركبتان البطن وضمت اليدان إلى الصدر. وتم الدفن على محور شرق - غرب وقد سجيت الجثة على جانبها الأيمن مع الرأس في اتجاه الشرق والعقب في اتجاه الغرب، وتم إحاطة الرأس والكتفين بألواح من الحجر، وما يلفت الانتباه، اكتشاف قبر في شمال العراق، بموقع شانيدر، لرجل في الأربعين من عمره اتضح بأنه كان مصابا بالشلل في جانبه الأيمن طوال حياته وقد استخدم أسنانه ليعوض إصابته، كما اتضح بأنه مات تحت انهيار صخري.

ووجدت هدايا جنازية في المدافن من أدوات حجرية كالفأس اليدوي وبقايا عظام ورؤوس حيوانات إلى جانب براعم وأزهار تم نثرها حول الجثة ثبت بعد فحصها أنها منتقاة بعناية من نباتات تستخلص منها بعض العقاقير الطبية.



ور 1: اا يكل اله ـ ي في كـ ف
شانيدر
(د ا ر لهكرافر لحدز 1)



ور 2: به [illegible] ادوات الحجر[illegible] في كهف شانيدر
(د [illegible] ر [illegible] الجز 1)

أمـــا الأدوات الحجريـــة فقـــد تنوعـــت بـــين رمـــاح وفـــؤوس يدويـــة وأخـــرى بأيـــدي خـــشبية، ومقاشـــط ومناشـــير وأدوات لنقـــر الخـــشب وأخـــرى لثقـــب الجلـــود وأخـــرى لتكـــسير العظـــام وأحجـــام مختلفـــة مـــن الـــسكاكين والهـــراوات المـــصنوعة مـــن عظـــام الحيوانـــات، إلى جانـــب أدوات لـــشحذ وبـــري رمـــاح خـــشبية. وقـــد امتـــازت الأدوات الحجريـــة عـــن ســـابقتها بأنهـــا صـــنعت بحجـم أصـغر وبـشكل أكثـر اكتمـــالا مـــن العـــصر الحجري القديم الأدنى حيث كانت أرق منها ومتعددة الوظائف. وظهر من اللقى المكتشفة أن هذه الأدوات كان بعضها مركبا من قطع صغيرة متعددة ثبتت مع بعضها الـبعض بالـصمغ لتـصنيع أدوات مختلفة للاستعمالات المنزلية.[1]

أوروبـــا

المدافن التي وجدت في جنوب فرنسا كانت تعود إلى ما قبل حـوالي 40 ألـف سنة، أي أحدث من مثيلاتها بالمشرق العربي بأربعـة آلاف سـنة. وكانـت طريقـة الدفن مشابهة باستثناء أن محور الشرق – غرب لم يكن معمولا به كمـا لم يـتم

1 تاريخ إفريقيا العام، المجلد الأول، ج. أ. سوتن، ص 489 ـ 490.

العثور على براعم وأزهار في المقابر. أما الأدوات الحجرية والخشبية فقد كانت شبيهة بما تم العثور عليه في فلسطين والعراق.

نلاحظ هنا أن الإنتاج المعرفي لإنسان هذا العصر يقتصر على الصناعة والتقنية وشيء عن أسلوب حياته لانعدام وجود الكتابة تطلعنا على إنتاجه الفكري والأدبي. أما إنتاجه الفني فلم يتعد رسم حزوز على الأدوات والعظام والعثور على مزمار عظمي يعود إلى ما قبل حوالي 82 ألف سنة، وهو ما يقول الكثير عن إنسان هذا العصر. فالملكة الفكرية والتقنية المطلوبة لصناعة مثل هذا المزمار تقف أيضا خلف تصنيع الأدوات الحجرية والخشبية المختلفة من تحديد أنسب أنواع الحجارة وزاوية الطرق لتشكيلها بالطريقة التي تحقق الغرض المطلوب منها، ما بين رؤوس رماح وفؤوس ومناشير وسكاكين ومقاشط ومثاقب وغيرها. ولنا أن نتخيل هذا المستوى من الملكة الفكرية إذا حاول أحد منا الآن تصنيع مثل هذه الأدوات من الحجر. فمع علمنا المسبق بإمكانية ذلك، وهو ما لم يتوفر للإنسان حينها، سنجد أننا بحاجة إلى فترة زمنية قد تطول أو تقصر للنجاح بمثل هذه المهمة، بين تصميم الأداة واختيار أنواع الحجارة المناسبة والتجربة والخطأ في محاولة تشكيلها. بل قد يعجز بعضنا في النهاية ويظهر بعضنا الآخر مهارة خاصة بها أشبه بالموهبة، وهو أمر طبيعي. فحتى لو سهلنا المهمة وأحضرنا خبيرا في هذه التقنية ليساعدنا على تعلم الصنعة، سيمتاز بعضنا بقدرة على استيعاب الطريقة والتصنيع أكثر من بعضنا الآخر.

ويجب ألا يغيب عن بالنا أن التقنية قبل 100 ألف سنة - مع ما قد تبدو عليه من بساطة لنا الآن- لا يجب تشبيهها بالعمليات الحسابية البسيطة مثلا. فالطفل بحاجة إلى سنوات كي يتمكن من إجادة التعامل مع عمليات الطرح، على سبيل المثال: 16 - 7 = 9 عملية بسيطة لرجل في الأربعين من عمره، ولكن لطفل في السادسة من عمره هي عملية كبرى يمتحن بها في نهاية الفصل الدراسي. والمدهش حقاً أن "العلمية" الأوروبية قد تعاملت مع الإنتاج المعرفي لإنسان العصر الحجري من هذا المنطلق، فعدت التقنية الصناعية قبل 100 ألف

سنة مماثلة لبدايات التعلم. ومن ثم، صاغت مفهوم الطفولة الإنسانية على هذا الأساس. ولكن استخدام الإنسان لمواد الطبيعة وتشكيلها بما يخدم أغراضه لا يدل، في أي حال من الأحوال، على طفولة فكرية أو إحساس طفولي بالضعف والعجز أمام الطبيعة. بل إن الإنتاج المعرفي المتطور في المشرق العربي كتحديد أنواع من البراعم والأزهار تستخدم في علاج بعض الأمراض، يشير بوضوح أكبر إلى نظرة الإنسان للعلاقة بينه وبين الطبيعة على أساس من الوحدة والتكامل. فالشعور بالعجز والضعف لا يفسر محاولة البحث عن طرق للاستفادة من الطبيعة بل يفسره شعور بالمقدرة على الفعل المؤثر فيها. ولعل في أساليب الحياة، كما ظهرت في المشرق العربي، من العناية بالمعاقين ما يدعم هذه الصورة. فمدفن شانيدر، الذي جاء ذكره أعلاه، يدل على أخلاق اجتماعية ونظرة للوجود لا يمكن تفسيرها إلا بعقيدة ناضجة. فالرجل كان مشلولا أربعين عاما في جانبه الأيمن، هناك من يطعمه ويرعى شؤونه ضمن عقيدة تفرض هذا التكافل. فمن أين جاء مثل هذا الواجب، بل كيف تصمد "العلمية" الأوروبية الحديثة التي شرحت نشاط إنسان ذلك العصر بأنه محصور منذ طلوع الشمس إلى مغيبها في تحصيل قوته اليومي اللازم، أمام مجتمعات ترعى المرضى والمعاقين وتستمتع بعزف وسماع الموسيقى. بلا شك لقد كان هناك دين مكتمل بعقيدة وطقوس وأساطير وشرائع وأخلاق احتكم له إنسان ذلك العصر.

وقد يفرض علينا هذا إعادة كتابة تاريخ إنسان هذا العصر بعيدا عن "علمية" أوروبا الحديثة لسبب آخر أيضا. فقد خرجت الدراسات الأوروبية منذ القرن الماضي تصف العقيدة الدينية له على أنها عقيدة عبادة الحيوان لتفسير وجود عظام ورؤوس حيوانات في المقابر. وهذا "الارتباك الحاصل في مجال البحث عن الحياة الروحية لإنسان العصور الحجرية، ينبع من كوننا نبحث في ديانة أي جماعة بشرية عن إله أو صورة إله، ويغيب عن بالنا أن فكرة الإله لم تكن سوى ناتج متأخر نسبيا من نواتج الحياة الروحية للإنسان. فقبل الإله المشخص الذي يحمل معه تاريخا وسيرة حياة ومعالم شخصية واضحة ومستقلة، أحس الإنسان

بحضور مجال قدسي، بعالم ألوهي لا تحكمه شخصية معينة فاعلة."[2] ولكنه كان يحس بوجوده في نفسه وفي الطبيعة من حوله نتيجة تجاربه الوجدية التي دفعته إلى الفعل والعمل على الاتصال به. ولاضطراره إلى استخدام الإشارة والرمز في تعبيره عنه، فقد اختار من أدواته وعظام الحيوان والأزهار النباتية ما وجده أقرب إلى ترجمة إحساسه هذا ضمن حدود بيئته وتراكم إنتاجه المعرفي.

ويرى فراس السواح بأنه لا يوجد ما يمنع أن الإنسان قد رأى الوجود، بشقيه القدسي والدنيوي، متحدا بفعل قوة شمولية تسري في أرجائه، تعامل معها كقناة للاتصال مع المجال القدسي في محاولته تحقيق تكامله الشخصي مع الوجود. فهذا المجال القدسي، الألوهي، هو من العظمة والغموض بمكان لا يسمح بالاتصال المباشر معه لولا وجود القوة الشمولية التي تربطه بالمجال الدنيوي عبر ما يشبه النسيج من القنوات. وهذه القوة غفلة، بمعنى أنها لا تعرف لنفسها هوية محددة، فهي لا تعي نفسها كما يعي الإنسان نفسه. لذلك، هي محايدة لا تأخذ موقفا ولا تهدف إلى شيء سوى أنها قناة لتحقيق تكامل الوجود. وما استخدمه الإنسان من إشارات ورموز لها يهدف بالأساس إلى استحضارها واستدعائها ليرتبط من خلالها بهذه الوحدة وهذا التكامل مع الوجود. واستخدم لهذا الاستحضار الرموز التي تدل على هذه الحيادية والغفلة. إن ما طرحه "السواح" بهذا الخصوص يمثل فكرا مغايرا "للعلمية" الأوروبية فيما يتعلق بتفسير اللقى والمكتشفات الأثرية.

اكتشاف مدافن يدل -بحد ذاته- على وجود عقيدة محددة المعالم عبّرت عن نفسها بهذا الاهتمام في دفن الموتى ضمن طقوس ثابتة، من شكل القبر والهدايا الجنازية، وتقسم الوجود إلى عالم أحياء وعالم أموات يتم الرحيل إليه. وتقسيم الوجود إلى شقين متكاملين عنى تقسيم الإنسان لنفسه إلى شقين متكاملين، أيضا، لأنه جزء من الوجود. فعالم الأموات الواقع ضمن المجال القدسي، ترحل إليه الروح مسببة فناء الجسد المادي الدنيوي، فالكائن الحي يتألف من جسد

---

2 السواح، ص 136.

مادي وروح لطيفة. ويبدو أن الإنسان عدَّ الرأس مركزا لهذه الروح بسبب ما نلاحظه من اهتمام خاص بدفنه عن طريق حمايته بألواح حجرية دون باقي أعضاء الجسد. ويرى فراس السواح أنّ الإنسان كان يعتقد باحتمال عودة الروح إلى الجسد بعد رحيلها ولكنه كان يخشى حدوث ذلك. فالروح تكتسب قوة غريبة بسبب اتصالها بالمجال القدسي، وعودتها إلى الجسد فيه إكساب لصاحب الجثة بهذه القوة غير المرغوبة، مما يفسر طريقة الدفن في حفرة ضيقة تمنع الجسد من التحرك والخروج إلى عالم الأحياء. ولكن هذه مجرد وجهة نظر، فهناك من يرى بأن هذه الوضعية تشبه وضعية النائم لاعتقاد الإنسان بأن الموت يمثل حالة نوم طويلة أو أبدية.

ونحن نخالف هذين الرأيين ونرى بأن هذه الوضعية تشبه تلك التي يتخذها حديثو الولادة. وتشبيه جثة الميت بها في حفرة ضيقة تقوم مقام الرحم قد يكون تعبيرا عن إيمان الإنسان بدورة الحياة والبعث من جديد. وهذا ما نلاحظه في المشرق العربي من الدفن على محور شرق - غرب. فمن الشرق تعود الشمس والقمر إلى الظهور بعد رحيلهما إلى الغرب، وهذا الثبات والتكرار في دورة الشمس والقمر لم يمر دون ملاحظة الإنسان له، كما أن الثبات والتكرار في دورة فصول السنة لم يمر دون ملاحظة الإنسان له. ومن ثم، توجيه الرأس ناحية الشرق هو رمز إلى دورة الحياة هذه مع إعطاء الجثة وضعية حديث الولادة، لأن كل ظواهر الطبيعة ترحل لتعود من جديد. كذا الحال في نثر براعم وأزهار حول الجثة، فهي من ناحية رمز للربيع ودورة الحياة، ومن ناحية أخرى كونها منتقاة من نباتات طبية رمز إلى عودة الحياة والبعث من جديد.

والهدايا الجنازية الأخرى، من أدوات حجرية وعظام ورؤوس حيوانات، تمثل أيضا إشارات ورموز للقوة الغفلة السارية في الوجود. فالتفسير التقليدي لوجود مثل هذه الهدايا هو أنها وضعت مع الجثة ليتم استخدامها في عالم الأموات. ولكن بما أنها وجدت في مقابر الكبار والصغار الذين لم يكونوا قد تعلموا كيفية استخدامها بعد، ما يشير إلى أن الهدف منها رمزي ليس أكثر.

نحن، إذن، أمام صياغة لعقيدة تكامل ووحدة الوجود بشقيه الدنيوي والقدسي. وبأن الإنسان، كجزء من هذا الوجود، له شقان أيضا، جسد وروح ترحل إلى المجال القدسي لإكمال دورة الحياة. وكون الإنسان لم يترك لنا شيئا مكتوبا عن عقيدته، فسيبقي حديثنا عنها مجرد نظريات تحكمها "علميتنا" الخاصة.

العصر الحجري القديم الأعلى: 40000 - 9000 ق.م

الزحف الجليدي الرابع

إن تحديد بداية الحجري القديم الأعلى بحوالي 40000 ق.م، يعتمد على تحديد تقريبي لحدوث تغير حاسم في مناخ وتضاريس الكرة الأرضية تحت تأثير ما يعرف بالزحف الجليدي الرابع/الأخير. وهو عبارة عن اتساع في مساحة مناطق الجليد الدائم، القطبين الشمالي والجنوبي، لأسباب غير متفق عليها إلى الآن. فأحدث النظريات تعزو مثل هذا الاتساع إلى نشاط شمسي زائد مسببا، ما يمكن تسميته بعاصفة من الغبار الفضائي التي غلفت الشمس وحدت من مقدار وصول أشعتها إلى الكواكب المحيطة بها.[3] وقد أدى ذلك إلى انخفاض درجة حرارة الأرض، ومن ثم، اتساع مساحة القطبين ومناطق الجليد الدائم بشكل كبير. وهذا الاتساع يعني أن كميات هائلة من مياه البحار حصرت كجليد، مما سبب انخفاضا ملحوظا في مستوى سطح البحار والمحيطات عما هي عليه الآن، ما بين 50 – 100 متر حول الأرض، مزيدا بذلك من مساحة اليابسة.[4] فجنوب آسيا، مثلا، كان متصلا بجزر جاوه وسومطرة وبورنيو ومعظم جزر إندونيسيا.

---

3 ويربط العلماء مثل هذه التحولات المناخية بتناوب انقلاب الحقل المغناطيسي للأرض إبان الخمسة ملايين سنة الأخيرة، وهي أربعة انقلابات. حيث ثبت ارتباط الانقلاب الأول (بين ما قبل 5.4 3.32 مليون سنة) والثاني (بين ما قبل 3.32 2.43 مليون سنة) بتقلبات كبيرة في المناخ. راجع: تاريخ إفريقيا العام، المجلد الأول، الفصل السادس عشر –"الإطار الزمني للمراحل المطرية والجمودية بأفريقيا" القسم الأول، رشدي سعيد، ص 374.

4 تاريخ إفريقيا العام، المجلد الأول، الفصل السادس عشر "الإطار الزمني للمراحل المطرية والجمودية بأفريقيا" القسم الثاني، هـ. فور، ص 397.

وكانت استراليا وتسمانيا وغينيا الجديدة ومعظم جزر ميلانيزيا مرتبطة ببعضها البعض، وتايوان واليابان مرتبطة بالبر الصيني حيث لا يتجاوز عمق بحر الصين 15 م. كذلك الحال فيما يتعلق بأمريكا الشمالية وآسيا اللتين كانتا مرتبطتين. فبحر بيرينج، الذي يفصل ما بين ألاسكا وسيبيريا اليوم، يتراوح عمقه ما بين 13 – 55 مترا فقط. وهذا الاتساع في مساحة اليابسة كان يعني، أيضا، أن سيلان كانت مرتبطة بالبر الهندي، وجزر الفوكلاند بأمريكا الجنوبية، وكوبا وهيتي بأمريكا الوسطى، بل أن جميع خطوط السواحل الحالية كانت ممتدة في البحر إلى مئات الكيلومترات في بعض الأماكن.

أما في البلاد العربية، فقد كان الخليج العربي أرضا يابسة مثلت جزره الحالية، كالبحرين وفيلكا، قمم جباله. والبحر الأحمر كان أشبه ببحيرة مغلقة عند باب المندب. أما البحر الأبيض المتوسط، فقد كان منقسما إلى بحيرتين؛ شرقية تفصلها أرضا مرتفعة ما بين تونس وصقلية جنوبا، وصقلية وجنوب إيطاليا شمالا؛ وغربية تفصلها عن المحيط الأطلسي أرض مرتفعة عند مضيق جبل طارق ما بين المغرب وإسبانيا. وكانت جزيرة قبرص مرتبطة بالساحل السوري، كذلك الحال بين معظم الجزر الإيجية. ومع أن سواحل الأبيض المتوسط تمتاز، معظمها تقريبا، بانحدارها المباشر، إلا أن خطوطها كانت ممتدة في البحر وبشكل خاص حول الساحل ما بين تونس وطرابلس الغرب إلى مئات الأمتار.

والتغيير المصاحب للمناخ لم يقل عظمة عن ذلك. فالانخفاض العام في درجات الحرارة حوّل وسط وشمال أوروبا إلى مناطق الامتداد الطبيعي للقطب الشمالي، كما حول الصحاري الحالية إلى مناطق كثيرة الأمطار. فقد كان للزحف الجليدي مركزان أساسيان في أوروبا؛ واحد في اسكندنافيا والثاني في جبال الألب مؤثران بذلك على شمال ووسط أوروبا حتى حدود جبال البيرينيه، بين إسبانيا و فرنسا. وهذا عنى أن سواحل البحر الأبيض الشمالية، وإلى حد كبير الجنوبية أيضا، كانت مناطق شديدة البرودة معظم أيام السنة. والدراسات تشير إلى أن المياه القطبية الباردة كانت تصل إلى خط عرض 42° شمالا، أي إلى معظم

السواحل الشمالية للبحر الأبيض المتوسط.[5] أما مناطق مثل صحراء قلب الجزيرة العربية والصحراء الشرقية والغربية لوادي النيل والصحراء العربية الكبرى، فقد استمتعت بأمطار غزيرة وأنهار وبحيرات دائمة في مناخ رطب معتدل.[6] وسوف نستعرض، بشيء من التفصيل خلال هذا البحث، تأثير الزحف الجليدي على بلادنا العربية والدور الذي لعبه في حضارتنا والحضارة الإنسانية بشكل عام. ما يهمنا – مبدئيا- هو تفسير اختيارنا لسنة 40000 ق.م كنهاية للحجري القديم الأوسط وبداية للقديم الأعلى، مع مراعاة أن هذا التاريخ تقريبي ويحتمل بسهولة هامش تصحيح ± 2000 سنة.

لقد استمر تأثير الزحف الجليدي قرابة 25 ألف سنة، أي من 40000 – 15000 ق.م تقريبا، حيث أخذ بعدها بالانحسار مغيرا من تضاريس ومناخ الأرض من جديد ليتحولا إلى ما هما عليه الآن. فذوبان الجليد أدى إلى ارتفاع مستوى سطح البحر غامرا أجزاء كبيرة من اليابسة، فاصلا بينها ومكونا الكثير من الجزر التي نعرفها اليوم، ودافعا بخطوط الساحل إلى الداخل. وقد بلغ معدل ارتفاع مستوى سطح البحر قرابة 1.5 مترًا في كل قرن، بين 15000 – 12000 ق.م.[7] والارتفاع في درجات الحرارة، أيضا، أدى إلى انحسار كميات الأمطار وجفاف الكثير من الأنهار والبحيرات التي عرفتها بعض المناطق محولا إياها إلى صحاري حارة جافة. وهذا التحول في المناخ والتضاريس لم يحدث بين ليلة وضحاها، أو على مدى قرن أو قرنين من الزمان بل كان عملية بطيئة جدا استغرقت آلاف السنين وما تزال مستمرة. فامتلاء الخليج العربي، مثلا، استغرق 10000 سنة، من 14000 – 4000 ق.م تقريبا، حتى استقر على وضعه الحالي.[8]

---

5 تاريخ إفريقيا العام. المجلد الأول. ص 397.

6 سوسة ـ تاريخ. ج 1. ص 122.

7 تاريخ إفريقيا العام. المجلد الأول. هـ. فور. ص 398.

8 داود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 131. وهناك من يجعل التاريخ بين 13000 4300 ق.م. راجع سوسة تاريخ. ج 1. ص 87.

إن تقديرنا لهذه النقطة مهم جدا لفهمنا الصحيح لتاريخ حضارتنا العربية وظروف تطورها ونفوذها الخارجي. فقد اعتاد الباحثون الأوربيون على وصف الحضارة العربية، في العراق وبلاد الشام ومصر وشمال أفريقيا وامتدادها الطبيعي في آسيا وأروبا، على أنها كانت نتاج هجرة القبائل العربية، على شكل موجات من قلب الجزيرة تحت تأثير ظروف الجفاف والتصحر، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، تم تغييب الدور الرئيس الذي لعبته مراكزنا الحضارية في قلب الجزيرة، مثل عسير، وفي قاع الخليج العربي في تطور الحضارة العربية منذ آلاف السنين وحصر نشأتها في مظاهرها المتأخرة المكتشفة في العراق وبلاد الشام ومصر وغيرها. وقد أدى ذلك إلى حدوث سوء فهم كبير وأخطاء عظيمة في دراسة التاريخ العربي سنستعرضها بالتدريج خلال بحثنا هذا.

نبدأ بوضع الخطوط العريضة لمفهوم الهجرات والدور المتوقع لمناطق الداخل، مثل عسير، في تطور الحضارة العربية. فمع اقترابنا من 15000 ق.م، تبدأ اللقى والمعالم الأثرية لحضارتنا بالظهور في العراق وبلاد الشام، كما كشفت عنها حملات التنقيب عن الآثار، مما يفرض علينا ضرورة وضعها في إطارها الصحيح من البداية كي يسهل علينا فهم تطورها عبر تاريخها الطويل إلى الآن.

العروبة أرضا وشعبا

إن ما نعنيه بالأرض العربية والشعب العربي لا يعتمد على مفهوم قومي ساذج كالذي تحكمه مصالح سياسية واقتصادية. فالعرب من المحيط إلى الخليج ومن ساحل المتوسط إلى بحر العرب، لم يعلنوا عن أنفسهم وطنا واحدا لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية تخدم عربيا في العراق وآخر في المغرب أو عربيا في سورية وآخر في اليمن. "إن الحديث عن الأرض، التي يشغلها شعب من الشعوب أو أمة من الأمم، ليس حديثا عن منطقة أو رقعة أو عقار، تنتقل ملكيتها من جماعة إلى أخرى، ومن شاغل إلى آخر. إنه الحديث عن الرحم والجنين، بكل ما بينهما من وشائج التنفس والغذاء، الهواء والدم، النمو والولادة، المحبة والحنين. إنه

الحديث عن وعاء نشاط الشعب أو الأمة، مسرح حركتهما وحيويتهما في شتى مجالات العيش والتطور والعطاء."[9] فوطننا العربي اليوم هو الوعاء ذاته، هو المسرح ذاته، الذي شهد حركتنا وحيويتنا وتطورنا وعطاءنا منذ آلاف السنين، لا منذ ألف أو ألفي أو ثلاثة آلاف سنة. وهذا المسرح امتد منذ آلاف السنين من بحر العرب جنوبا عبر الخليج العربي وجبال زاغروس من الشرق، جاعلا من الخليج بحرا عربيا كاملا، ليتجه غربا إلى هضبة الأناضول وجبال طوروس ثم ينحدر على طول الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط ويستمر على امتداد ساحله الجنوبي حتى المحيط الأطلسي. ثم يلتف عائدا عبر الصحراء العربية الكبرى مطوقا وادي النيل بأكمله، وعلى امتداد السواحل الغربية للبحر الأحمر، جاعلا منه بحرا عربيا كاملا، مكملا الدائرة بذلك إلى بحر العرب. وقد تحركنا فوق هذا المسرح منذ أقدم ما هو معروف عن تاريخ الإنسانية إلى يومنا هذا مؤسسين وحدة ثقافية وتجانسا حضاريا في كل جزء فيه. وقد نسجت هذه الوحدة الثقافية مشاعر وحدتنا كشعب منذ أقدم العصور، بل إن تاريخنا لا يمكن فهمه بشكله الصحيح خارج هذا الإطار، في نجاحنا وإخفاقنا تحقيق وحدتنا السياسية فوق هذا المسرح الكبير. وهو سعي دؤوب من شروكين الأول إلى حمورابي ومن أمنحتب الرابع إلى راع مسيس الثاني إلى الخلافة الإسلامية إلى اليوم. سعي، في حد ذاته، يقف برهانا قاطعا على قدم شعورنا بوحدتنا كشعب فوق أرضه التاريخية.

أما فيما يتعلق بمصطلح عرب وعربي الذي نستخدمه في وصف أرضنا وأنفسنا، فهو مصطلح لغوي وليد ثقافتنا ولا يمت بصلة لعرق أو قوم أو مجموعة قبائل معينة إطلاقا. فالعرب هم أنفسهم العموريون والآراميون والسريانيون والأكاديون والبابليون والآشوريون والسومريون والكمتيون (عرب وادي النيل)، والوهرانيون والقفصيون والأمازيغ وكل تلك اللائحة الطويلة من الأسماء التي ابتدعها الباحثون الأوربيون وزجوها في تاريخنا كأعراق وأقوام منفصلة أنشأت

---

9 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 63.

حضارات منفصلة فوق أرضنا. وبالتالي من السذاجة بمكان البحث عن أصول هذا المصطلح في الوثائق التاريخية لتحديد متى بُدئ باستخدامه ولوصف من. فالبحث عن أصوله لابد وأن يكون في ثقافتنا.

إن مصطلح عرب مشتق من كلمة رب والتي تعني السيد، الأب، الصاحب، المالك، الإله، لذلك نضيف بعدها توضيحا يحدد نوع الرب الذي نعنيه فنقول رب السموات والأرض، لله سبحانه وتعالى، ونقول رب البيت وربة البيت ورب العمل وهكذا. وقد أضيف لها مقطع "آ" أو "أي" أو "ع" أو "عِ " والذي يعني مقام أو بيت أو صورة أو نسخة أو مثل في جميع الكتابات العربية الرمزية القديمة.[10] وبالتالي، مصطلح آرب أو عرب يعني مقام السيد أو الرب أو بيت الرب أو صورة الرب أو نسخة الرب التي تعني أبناءه. فأرض العرب هي أرض الرب والعرب أنفسهم هم أبناء الرب. وهناك الكثير من المصطلحات الشبيهة التي استخدمها العرب، وما زالوا، في وصف أرضهم وأنفسهم. فمن الكلمات التي تحمل معنى السيد، الأب، الصاحب أو الرب الإله، كلمات مثل "مُرْ"، "دَمْ"، "سِرْ"، "مِنْ"، "نو"، "رم"، "تو"، "عل" أو "ءل". وعند إضافة المقطع "آ" أو "ع"، تصبح عمُرْ، آدم، وآسِر وعمون وآنو وآرام وأتو وأيل. وحيث أن اللهجة العربية السريانية تضيف حرف الواو إلى آخر الكلمات، فتصبح عمُرْ هي عَمرْو، وإذا أدخلنا الإبدال، تتحول عمرو إلى عمور وعموريون. ومن كلمة مُرْ جاءت مار، والتي تعني السيد والقديس، وأمار وآمور وعمار وعمرة، أي زيارة مقام الرب، بيت الله.

في العربية الحديثة، التي اعتمدت على أصول ثلاثية الأحرف لكلماتها بدلا من الثنائية القديمة والأحادية الأقدم، نرى كلمة مُرْ في مرؤ ومؤنثها امرأة.[11] أما "مُرْ" القديمة، بمعنى السيد، فمؤنثها مرت ومري التي منها ماري ومريم أيضا.[12]

---

10 داوود - تاريخ سوريا القديم. ص 253 ـــ 258. ومن الملاحظ أن كلمة أيسًا تعني إلى اليوم توقف في مكان وأقام.

11 نلاحظ قدم مثل هذه الكلمات في غياب إمكانية جمع مرؤ أو امرأة في العربية الحديثة.

12 داوود - تاريخ سوريا القديم. ص 253.

وكلمة " آدم "، ومؤنثها أدمت وأدما، تعني صورة الرب أو نسخة عنه ومنها مصطلح أبناء آدم والأداميون أو الأدوميون.[13] أما كلمة آسر، بمعنى أبناء الرب أو السيد "سر"، فمنها آشر وأشور وعاشور وآثور وآثر، وذو الشرى وسوريد (سيد الوادي الذي هو اسم خوفو ملك مصر وادي النيل) وأسر حدون أي بيت السيد حدد أو أدون والسريانيون والسوريون. ومؤنثها سرت وهي سارة وشارة وسراة وباسمها دعي خليج سرت في ليبيا ومسراته، ومنها عاشرة وعشيرة وعشتار وعشتاروت وعشتارت التي انتقلت معنا إلى اليونان والرومان لتتحول لاحقا إلى أستر وستار بمعنى النجمة.[14] وهناك، أيضا، السيد " من " الذي مؤنثه " مناة "، ومنه آمون وعمون والعمونيون. والسيد نو، عونو وعون، الذي مؤنثه نوت ربة السماء في مصر وادي النيل، ومنها أنات أو عناة. والسيد رم ومنه أرم وآرام والآراميون، وهكذا. إذن، هذه المصطلحات، بما فيها "عرب"، لم تكن لوصف عرق أو قبيلة أو مجموعة قبائل معينة، بل جزء من تقاليدنا المتوارثة التي تهتم بالنسب بشكل كبير، وبالارتباط بالآباء والأجداد.[15] وانتشار هذه الأسماء، كما نجدها إلى اليوم في أسماء الأماكن والمدن والقرى وأسمائنا بل وفي لغتنا العربية الحالية على امتداد وطننا العربي، دليل قاطع على وحدتنا الثقافية منذ القدم لا غير. أما الذي دفع بمصطلح عرب إلى الواجهة دون غيره، فيعود إلى خصوصية حضارتنا والدور الرئيس الذي لعبه جنوب غرب الجزيرة فيه، والذي لم يأخذ نصيبه الذي يستحقه من الدراسة، أي وليد ثقافتنا ليس إلا. فالسيد "رب"، كما سنشرح لاحقا، تصدر باقي الأسياد مثل "مر" و "سر" فأسمينا أرضنا باسمه، أرض مقام الرب (أرض العرب) وأسمينا أنفسنا أبناء الرب، (عرب). ومع اختلاف الكلمات بقي المدلول واحد وهو وحدة شعورنا بأن أرضنا مقدسة فيها بيت الرب، ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾."[16] وقد انعكست هذه القداسة، مع

---

13 نلاحظ أن كلمة دمية، التي مازلنا نستخدمها، استمرت تحمل معنى الصورة أو النسخة عن الأصل.

14 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 258 259.

15 إلى درجة أننا جعلنا البشرية كلها تنحدر في نسبها من السيد " دم" الذي أصبح أدم أبا الإنسان.

16 سورة آل عمران، آية 96.

الوقت، على كل شيء يخصنا، من الأرض إلى اللغة إلى الفكر إلى الأدب، انعكست على حضارتنا ككل. ومن هنا يصبح جليا أن العروبة، بمدلولها الثقافي، كان، وما زال، مسرحها أرضنا من البحر إلى البحر، ووحدتنا الثقافية كان، وما زال، عمرها ممتدا لآلاف السنين. لذلك، لم نجد حرجا ولا خروجا عن المنطق والعلم، إطلاق مصطلح الحضارة العربية في حديثنا عن تاريخنا وإرثنا الحضاري ككل، وإطلاق مصطلح عرب على أصحاب هذه الحضارة. ففي نهاية المطاف، لا بد لنا من إطلاق اسم على هذا الإرث الضخم، وما قد يواجهه هذا المصطلح من اعتراض أو انتقاد يعود إلى ضخامة هذا الإرث بحد ذاته ليس إلا.

ويصعب في ضوء مفهوم الوعاء والمسرح هذا، رؤية تحركاتنا على أرضنا من منطلق ساذج غير علمي يعتمد موجات من الهجرات لقبائل بدوية قدمت من الصحراء إلى الهلال الخصيب[17]، فما أبعد، سعيا وراء الماء والكلأ، هربا من الجفاف والقحط، مؤسسين أولى الحضارات الإنسانية في المناطق التي يسكنونها. فمن ناحية، لم يكن الجفاف والتصحر، مع انحسار تأثير الزحف الجليدي، حدثا طارئا ولا حدثا يظهر تأثيره على شكل قفزات كل قرنين أو ثلاثة. بل كان حدثا تدريجيا لا يمكن ملاحظته إلا عبر آلاف السنين.[18] وبالتالي، تحركاتنا فوق أرضنا لا يمكن أن تكون مدفوعة ولا محكومة بهذا الحدث التدريجي على شكل فورات أو هجرات، فلا بد أنها كانت، أيضا، تدريجية وغير ملحوظة وأقرب إلى ما يسميه أحمد الداوود "الارتشاح السكاني" البطيء منه إلى الهجرات الطارئة.[19] ومن ناحية ثانية، مفهوم الهجرات من قلب الجزيرة العربية إلى الهلال الخصيب والمغرب العربي قد أفرز مفهوم أن العرب قد استعمروا هذه المناطق، خارجين من موطنهم الأصلي سالبيها من سكانها الأصليين. وبالتالي، حقهم فيها لا يختلف عن حق أي أمة أو شعب آخر. بل إن زج واختلاق أسماء

---

17 وهي تسمية حديثة أطلقها العالم الأمريكي بريستيد على مصر وبلاد الشام والعراق.

18 هذا لا ينفي، بطبيعة الحال، أن هجرات جماعية كبيرة قد حدثت في تاريخنا تحت تأثير الحروب أو الأوبئة وما شابه. ولكنها تمثل الطارئ في التحرك العربي لا القاعدة.

19 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 81.

لأعراق وأجناس وحضارات نشأت على هذه الأرض ومحاولة ربطها "بالعرق الآري"، إنما يهدف إلى تثبيت هذه النقطة. وهذا ما قاد، أيضا، إلى فصل حضارة العراق عن بلاد الشام عن وادي النيل عن المغرب العربي عن قلب الجزيرة، وتصوير العرب على أنهم قبائل من البدو الرعاة، مع أن البداوة الرعوية ما هي إلا جزء لا يتجزأ من الكيان العربي ليس إلا، والطبيعة الجغرافية لأرضنا العربية تؤكد ذلك.

لا يوجد موانع جغرافية، من المحيط إلى الخليج تعطل تجوالنا وتحركنا على أرضنا بما يسمح بتبني نظرية تكوّن جيوب حضارية منفصلة عن بعضها البعض. فلا شيء يفصل السهل الرسوبي لدجلة والفرات عن شمال بلاد الشام، عن جنوب أو شرق أو قلب الجزيرة، عن وادي النيل، عن المغرب العربي. فأرضنا مفتوحة على بعضها البعض مما سمح بتحقيق وحدة ثقافية فوقها منذ آلاف السنين. وقد رافق هذا تنوع في التضاريس بين المناطق الجبلية والوديان النهرية والسهول الساحلية والبوادي الرعوية والصحارى القاحلة، تنوع في المناخ ما بين الماطر والجاف، والبارد والمعتدل والحار. ومن ثم، لا يمكن حصر العرب تحت مظلة البداوة فقط، فمنهم سكان الجبال وسكان ضفاف الأنهار والسواحل، كما أن منهم الرعاة والبدو الرحل. وهذا التنوع ضمن إطار الوحدة الثقافية ومنذ آلاف السنين، كان أكثر من مقدرة البعض الاستيعابية، وخاصة مقدرة الباحثين الأوربيين لحداثة عهدهم بمثل هذا المفهوم مما فرض عليهم ضرورة التجزئة والفصل.

وما يثير الدهشة في مفهوم الفصل هذا، انعكاسه على التاريخ بحد ذاته. فقد عمد الباحثون الأوربيون إلى الفصل بين اللقى والمعالم الحضارية المكتشفة في المشرق العربي قبل الزحف الجليدي، إبان العصر الحجري القديم الأوسط، عن تلك التي ظهرت بعد انحساره مع نهاية الحجري القديم الأعلى. علما بأن الظروف الجغرافية، من تضاريس ومناخ، التي سادت إبان ما يسمى بالفترة الدفيئة الثانية، ما بين 100000 – 40000 ق.م، لا تختلف عن ظروف الفترة الدفيئة الحالية، منذ 15000 ق.م. ومن ثم، تحركاتنا السكانية كانت بين مد وجزر

تدريجي بطيء من الأطراف إلى الداخل إلى الأطراف من جديد، وعجز الباحثين الأوربيين، أو رفضهم، اعتماد الصورة الكبرى والأشمل لهذه الحركة السكانية، دفعهم إلى الفصل والتجزئة وتعبئة الفراغات الناجمة عن ذلك بنظريات ومفاهيم بعيدة عن المنطق السليم.

يمثل ما سبق، الإطار العام الذي اعتمدناه لتعاملنا مع مفاهيم مثل الأرض العربية والشعب العربي والحضارة العربية والذي على أساسه سندرس تاريخنا منذ القدم بعيدا عن سوء الفهم الأوربي له. ويسند هذا الإطار، إطار عام آخر يتعلق بدور المراكز الحضارية القديمة في قلب الجزيرة في تطور حضارتنا. فمن الملاحظ أن الدراسات والأبحاث المتعلقة بتاريخ حضارتنا، تركز على وادي الرافدين وبلاد الشام ووادي النيل مع تغييب شبه تام لقلب الجزيرة وقاع الخليج العربي. ولا نعني بهذا التغييب تسجيل اعتراض ساذج على قلة الاهتمام بآثار اليمن والحجاز، مثلا، أو عُمان وسواحل الخليج العربي. ما نرمي إليه يعتمد على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار تأثير الزحف الجليدي في جغرافية منطقتنا ومفهوم جذور حضارتنا. ولنا أن نتصور جغرافية الأرض العربية إبان هذه الفترة، من 40000 – 15000 ق.م كما يلي:

في الشرق: الخليج العربي أرض يابسة وامتداد طبيعي للبر العراقي الحالي. وهذا يعني أن نهري دجلة والفرات كان يستمر مجراهما على امتداد قاع الخليج ليصبان جنوبا قرب خليج عُمان. ومن ثم، على الأرجح، إن مراكز حضارية قد نشأت على ضفافهما في قاع الخليج قبل أن تجبر مياه البحر الصاعدة سكانها على الرحيل تدريجيا إلى السواحل الشرقية والغربية الحالية للخليج، والى السهل الرسوبي الجنوبي لوادي الرافدين. أما السهل الرسوبي -بحد ذاته- فهو نتاج تراكم الطمي النهري المصطدم بمياه البحر الصاعدة من الاتجاه المعاكس مكونا الساحل الحالي لخليج البصرة. ومن ثم، البحث عن هذه المراكز ينبغي أن يكون على عمق 20 مترًا على الأقل تحت المستوى الحالي للسهل الرسوبي وفي قاع الخليج. وفيما يتعلق بنهري دجلة والفرات على البر العراقي، إبان الفترة من

5500 ق.م إلى 3500 ق. م، فقد كان لغزارة الأمطار دور كبير في تحديد طبيعتهما حيث امتازا طوال هذه الفترة بفيضانات عالية وبصورة مستمرة لم تهدأ حتى حوالي 3500 ق.م مما أثر على سكنى ضفافهما.[20]

في الشمال؛ كان نهر السرحان يمتد من شرقي جبال حوران عبر وادي السرحان – حاليا – مخترقا السهول الشمالية ليصب في الخليج العربي. أما غور الأردن، فقد كان بحيرة عظيمة تمتد من جبال حرمون حتى وادي عربة. في الجنوب؛ كان ينبع أكبر أنهار الجزيرة؛ نهر الدواسر – وادي الدواسر حاليا – من شرق اليمن مخترقا الربع الخالي إلى وادي الرمة.[21] أما على امتداد الساحل الغربي للجزيرة، فمن مكة المكرمة وحتى خليج عدن ترتفع بلاد السراة، عسير، وهي امتداد هضبي يتراوح ارتفاع جبالها ما بين 1700 – 3200 مترًا فوق سطح البحر.[22] وتقع أعلى هذه القمم التي يصل ارتفاعها إلى 3200 مترًا، في اليمن بين صنعاء وإب جنوبا. فإذا علمنا أن جبل الشيخ في سورية لا يتجاوز ارتفاعه 2770 مترًا تقريبا، سيكون بإمكاننا أن نقدر عظمة جبال عسير. فهي أعلى من جبال لبنان ككل ولا يفوقها على أرض العرب سوى جبال الأطلس في المغرب، حيث يصل ارتفاع قمة جبل طبقال، جنوب مراكش، إلى حوالي 4100 متر فوق سطح البحر.[23] وبما أن مرتفعات عسير ما زالت إلى اليوم تستقبل كميات غزيرة من الأمطار، 500 مليمترًا سنويا، ويتساقط على قممها الثلج وتمتد على سفوحها غابات كثيفة من العرعر والسرو والبطم والطرفاء والسنط والجوزيات والفواكه والعنب، فلنا أن نتخيل حالها إبان الزحف الجليدي، بل قبل 2000 سنة فقط.[24] ويعود الفضل إلى كميات الأمطار هذه في المحافظة على منسوب المياه الجوفية والجداول الدائمة في الوديان الداخلية والساحلية على جانبي المرتفعات إلى

---

20 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 87.

21 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 133.

22 الصليبي ـ التوراة، ص 73 ـ 74.

23 أعلى قمم الأرض هي قمة إفرست في جبال هميلايا، 8700 متر فوق سطح البحر تقريبا.

24 الصليبي ـ التوراة، ص 78.

اليوم. وهي جداول حولت تلك الوديان إلى أراض عالية الخصوبة كما في نجران وحبونا وأيدومة في الداخل، أو في سهل جيزان الساحلي. هذا إلى جانب امتلاك هذه المنطقة لثروات معدنية مثل الذهب والنحاس والرصاص والحديد، وإنتاجها للخشب والبخور، فارضة بذلك مرور طرق التجارة الرئيسة عبرها منذ القدم.

أما في الغرب؛ فالسواحل الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، وعلى طول امتدادها غربا، كانت متأثرة بجو بارد معظم أيام السنة مما لم يشجع على كثافة استيطانها. وقد استمر المناخ فيها جافا وباردا حتى نهاية الزحف الجليدي حيث احتل سهل جاف جدا هذه السواحل "وكثرت الغشاءات الكلسية بالأرض" ما بين 16000 – 13000 ق.م.[25] وكذلك الحال فيما يتعلق بضفاف وادي النيل التي كانت كثيرة المستنقعات من تأثير الأمطار الغزيرة والفيضانات العالية.[26] وعلى امتداد النيل في جنوب السودان تكوَّن هناك بحر داخلي كبير شمل "منطقة سد وحوض النيل الأعلى وامتد إلى ما وراء النيل الأبيض والى أجزاء من النيل الأزرق وبحر الغزال" مكونا مساحة تقدر بحوالي 230,000 كيلومترًا مربعًا.[27]

ما يتضح من هذه الحالة العامة أن ما يعرف بالهلال الخصيب والمغرب العربي لم يتمتعا بنصيب الأسد من المستوطنات والمراكز الحضارية نسبة لقلب الجزيرة. لذلك في الفترة الزمنية من 40000 – 15000 ق.م، لم تشر حملات التنقيب عن الآثار إلى وجود مراكز حضارية فيها لأن مراكزنا كانت في الداخل حول نهر الدواسر والسرحان وعسير وقاع الخليج وهي أماكن لم يتم التنقيب فيها ولا دراستها بشكل جدي. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر أدى إلى ضياع حقائق مهمة، إن لم نقل الأهم، في تاريخ تطور حضارتنا. فالانتقال التدريجي -من الأطراف، حيث ظهرت معالمنا الحضارية إبان الحجري القديم الأوسط، إلى الداخل إبان الزحف الجليدي في نهاية الحجري القديم الأعلى- يعني أن إنتاجنا

---

25 تاريخ إفريقيا العام. المجلد الأول. هـ. فور. ص 399.

26 ناشد ـ فضل. ص 7.

27 تاريخ إفريقيا العام. المجلد الأول. رشدي سعيد. ص 378.

المعرفي فيما قبل 15000 ق.م قد تطور وتراكم في الداخل عبر 25 ألف سنة ليعود إلى الظهور بحلة جديدة في الأطراف معلنا عن وجود بدايات المدنية كما نعرفها اليوم. وضياع هذه الحلقة الحضارية في الداخل حرمنا من فرصة تتبع تطور إنتاجنا المعرفي وربط معالمه التي ظهرت لاحقا في العراق وبلاد الشام ومصر والمغرب العربي مع بعضها البعض، مؤثرا بذلك في فهمنا لتطور المدنية الإنسانية ككل.

إذن، هناك سوء فهم وأخطاء ارتكبت في تناول تاريخنا مما يدفعنا إلى إعادة النظر فيه بعيدا عن "العلمية" الأوروبية ووضعه في إطاره الصحيح. فلنعد إلى اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة فيما بعد 15000 ق.م لنرى مدى صحة هذين الإطارين وصحة العلاقة بين العقيدة والإنتاج المعرفي، مع الأخذ بعين الاعتبار أننا سنبقى مقيدين بحجم هذه اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة إلى الآن.

عقيدة الكهوف

تزداد مخلفات هذا العصر إثارة ووضوحا مع العثور على آثار استخدام الإنسان للفن التشكيلي كجزء من إنتاجه المعرفي. وهو عصر، أيضا، يواجهنا بلغز محير في امتداده عبر حوالي 30 ألف سنة إذا اعتمدنا على "العلمية" الأوروبية في دراسته. فاعتمادا على هذه "العلمية"، تندر المعالم الأثرية في العالم العربي وتزدهر بشكل مدهش في جنوب أوروبا، ممثلة بما يعرف بفن الكهوف.[28] ومن ناحية أخرى، يجمع علماء الآثار بأن صاحب هذا الفن المدهش في أوروبا ليس إنسان النياندرثال الأوربي الذي انقرض "فجأة"، بل إنسان أرقى منه في الهيئة والإنتاج المعرفي جاء مهاجرا من المشرق العربي حاملا معه مهارات وتقنية وأدوات متطورة.[29]

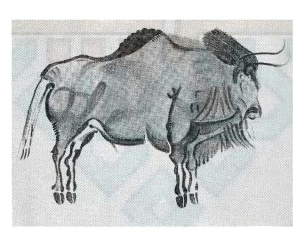
---

28 وجدت هذه الرسومات على جدران الكهوف في سلسلة الجبال الفرانكو-كنتربيرية الفاصلة ما بين فرنسا وإسبانيا.

29 السواح، ص 138.

ففي المنطقة الممتدة ما بين جنوب فرنسا وشمال إسبانيا، والتي تعرف بالفرانكو-كنتربيرية، تم العثور على ما يزيد عن مئة كهف تتشابه من حيث عمقها في باطن الأرض إلى ما يقارب 2 كلم أحيانا. وتتشابه، أيضا، بممراتها المتعرجة الخطرة التي قد تضيق مجبرة سالكها على الزحف ليكمل طريقه عبرها. وتنتهي هذه الممرات بقاعة وقد ملأت جدرانها رسومات أذهلت علماء الآثار الأوربيين وأثارت جدلا بينهم حولها ما زال مستمرًا إلى اليوم منذ اكتشافها في 1875.

للقارئ أن يتخيل بعد قطعه 1.5 – 2 كلم سيرا على الأقدام عبر أنفاق مظلمة وشاقة وخطرة إلى باطن الأرض، انفتاح قاعة أمامه تتراقص حوله، على ضوء مصباح زيتي، رسومات على الجدران والسقف وهو في حالة انقطاع تام عن العالم الخارجي بضوضائه وإيقاعه الزمني. رسومات بالأسود والأبيض والأصفر لأشكال لا حصر لها من الثيران والوعول والخيول البرية والجاموس. رسومات لا تمثل جدارية مترابطة، فالأشكال متفردة لا يربطها ببعضها موضوع واحد، تتعدى على حيز بعضها البعض أحيانا، لا شجر ولا عشب ولا أزهار، لا أنهار ولا سماء ولا غيم، فقط حيوانات وحدها وغالبا كأنها في حالة تأهب للانطلاق. قام "إنسان المشرق العربي" بإنجاز هذه الرسومات قبل 15 ألف سنة.



صورة 3-1 الجاموس في الكهوف الكنتريبرية (Early Man)



الصورة 3: الجاموس في الكهوف الكنتبرية (Early Man)

لكن ما هو خط السير الذي اتبعه "إنسان المشرق العربي" هذا، ولماذا لم يترك خلفه أي آثار تدل عليه سوى في أوروبا وكأنه خرج على عجلة من أمره من الجزيرة العربية هادفا تلك الكهوف ليرسم على جدرانها؟! هل خرج من موطنه هرباً من القحط والجفاف ما بين 15000 – 13000 ق.م؟! هل خرج مهاجرا لم تعجبه سكنى بلاد الشام أو المغرب العربي ليلتجئ إلى جبال الفرانكو-كنتربيرية؟!

إن وضع زمن هذه الهجرة ما بين 15000 – 13000 ق.م يتماشى مع ما نعرفه عن تأثير الزحف الجليدي، فما كان من المتوقع حدوثها قبل هذا التاريخ بسبب سوء الأحوال الجوية في أوروبا. وقد أشرنا سابقا إلى أن سواحل الأبيض المتوسط كان جوها باردا، فما بالنا إذا صعدنا إلى جبال البيرينيه شمالا حيث كانت حدود الامتداد القطبي. ولكن وضع هامش 2000 سنة كتصحيح لزمن تحرك "إنسان المشرق العربي" إلى أوروبا للرسم على جدران كهوفها يبدو كبيرا جدا. فإذا كان انحسار تأثير الزحف الجليدي قد بدأ حوالي 15000 ق.م، فبلا شك أن هذا التحرك إلى الشمال ما كان ليحدث قبل 12000 ق.م على الأقل. وهي فترة معقولة

لوضوح تأثير الانحسار والارتفاع التدريجي في درجات الحرارة مشجعا على التحرك التدريجي إلى الشمال. لذلك، نرى بأن اعتماد 13000 – 12000 ق.م كتاريخ لبداية هذه "الهجرة" سيكون أقرب إلى الصواب، إن لم تكن بعد ذلك. وإذا كان تحركنا قد أوصلنا إلى جبال البيرينيه، فبلا شك أننا قد عدنا إلى بلاد الشام والعراق ومصر والمغرب العربي بكثافة كبيرة قبل ذلك. وإذا كنا قد رسمنا على جدران الكهوف تلك، فبلا شك أننا قد رسمنا على جدران كهوفنا قبل ذلك. فهل نملك معلومات تثبت هذا؟

مع الارتفاع التدريجي لدرجات الحرارة، بدأت كثافة سكاننا لمناطقنا في الأطراف ترتفع بعد ندرتها منذ الحجري القديم الأوسط. وإذا كان "إنسان المشرق العربي" قد وصل جبال البيرينيه، فبلا شك أنه وصلها عبر أقصر طريق ممكن تفصل بينها وبين موطنه الأصلي، العالم العربي. ومن ثم، فهو لم يخترق البلقان وجبال الألب وفرنسا ليصل إليها، بل قطع مضيق جبل طارق الذي كان ضحلا وضيقا بعد، قادما من المغرب. وإذا تفحصنا ما خلفناه من إنتاج معرفي في المغرب، سنصطدم بثقافة ازدهرت في الشمال الإفريقي حوالي 13000 ق.م تعرف "بثقافة وهران"، نسبة إلى مدينة وهران أولى مواقعها المكتشفة. وأثبت علماء شكل الأحياء أن أصحاب هذه الثقافة ينتمون إلى سلالة مشتى العرب[30]، الذين ينتمون بدورهم إلى سلالة "إنسان المشرق العربي" صاحب رسومات الكهوف الأوروبية. بالنسبة لنا لا يوجد شيء مفاجئ في ذلك، فأصحاب الثقافة الوهرانية جزء من ذلك الرشح السكاني البطيء وتحركنا على أرضنا، وما ثقافتهم إلا جزء من الحضارة العربية. ولا يفاجئنا، كذلك، أن ما تمتاز به هذه الثقافة هو كثرة النقوش والرسومات التي خلفتها على جدران الكهوف والأرصفة الصخرية في جبال أطلس.[31] وليس مفاجئا ولا مدهشا أن هذه النقوش غلبت عليها الرسومات الحيوانية كما ظهرت ممثلة في الكهوف الفرانكو-كنتربيرية لاحقا.[32]

---

30 موقع في المغرب.

31 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم جزء (9) المغرب القديم. ص 20.

32 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم جزء (9) المغرب القديم. ص 50.

كما أنه ليس مفاجئا ولا مدهشا أن الثقافة الوهرانية اضمحلت مع نهاية الألف التاسعة ق.م في نفس الزمن المعتمد لاضمحلال ثقافة فن الكهوف في أوروبا، لأن هذه الأخيرة لم تكن سوى امتداد للأولى.

ولكن إذا كانت الثقافة الوهرانية جزءا من الحضارة العربية، فهل يوجد آثار شبيهة بها في أماكن أخرى على الأرض العربية؟ إن هذه الثقافة، كما ظهرت في المغرب العربي وعبر امتدادها الأوربي، هي ثقافة جبلية. فأصحابها لم يكونوا من سكان سواحل البحار أو ضفاف الأنهار أو الوديان. وإذا شئنا تتبع آثارها فعلينا بالبحث في كهوف الجبال ويفضل العالية منها. فأصحابها كانوا يفضلون مناخا باردا نسبيا على الأرجح، كما يبدو من سكناهم جبال أطلس والبيرينيه. وبما أن ثاني أعلى الجبال، بعد قمم أطلس، هي جبال عسير، فهل تم العثور على جدران كهوف عسير على نقوش ورسومات مشابهة؟

في جبل الكرمل، في فلسطين، كهوف بعضها عميق جدا، ومنها مغارة يوجد فيها نبع ماء على مسافة 50 مترا يصعب اجتيازه. وفي منطقة عراق الشيخ وعراق الأحمر تم العثور على رسومات لثيران وحيوانات مختلفة فوق جدران بعض هذه الكهوف.[33] وهذا دليل على انتشار هذه الثقافة العربية من إسبانيا إلى بلاد الشام. فإذا تم العثور على هذه الرسومات في جبل الكرمل فلا يوجد أي سبب يمنع وجودها في جبال الجزيرة العربية بما فيها عسير. وللأسف الشديد، لا نملك حتى هذه اللحظة دليلا ملموسا على ذلك ولكنه لا يؤثر في إيماننا بوجودها تاركين للمستقبل الكشف عنها.

لننتقل، الآن، إلى دراسة العلاقة بين العقيدة والإنتاج المعرفي لهذه الفترة في محاولتنا إثبات نظريتنا حولها. وهذا يفرض علينا، بداية، تحديد العلاقة بين الإنسان والكهف وما مثلته الكهوف، أو المغر العميقة له. وسوف نعتمد في ذلك

---

33 الباش - الميثولوجيا، ص 58. ويشير حسن الباش إلى أن أهالي المنطقة يطلقون على هذه المغر اسم طقسة، مما يدل على ارتباط هذه الكهوف بمفهوم طقوس العبادة في الثقافة العربية.

على المعلومات المتوفرة لدينا عن الكهوف الفرانكو-كنتربيرية لأنها خضعت لدراسات مستفيضة.

إن الدخول إلى الكهوف والمغر له رهبته الخاصة حتى يومنا هذا. فعتمة هذه الكهوف وما تفرضه من عزلة عن العالم الخارجي بكل مظاهره، تثير في النفس مشاعر وأحاسيس غير مألوفة بين رهبة وخشوع، وحشة وسكينة، أعطت للكهوف صبغة خاصة على مر العصور. قد يقفل المرء على نفسه في غرفة معتمة ويغطي عينيه وأذنيه في محاولته الانعزال عن محيطه، متفردا بنفسه. وقد يوفر له ذلك ظروفا شبيهة بولوج باطن الأرض عبر تلك الكهوف. ولكن الفرق الأساسي هو أن تلك الكهوف تحقق له هذه العزلة دون أن يفتعلها، وفرتها له الطبيعة دون مجهود منه، بل عرفته بوجودها أصلا. ومع أن الإنسان سكن الكهوف والمغر إبان هذه الفترة، وقبل انتقاله لسكنى العراء، وكان على دراية بطبيعتها، إلا أن كهوف ومغر السكن كانت سطحية وقريبة من عالمه الخارجي. أما هذه الكهوف والمغر فقد كانت عميقة وخطرة المسالك ومعزولة تماما. لذلك، لا يوجد ما يمنع على الإطلاق أن يكون الإنسان قد شبهها بالرحم الذي تخرج منه الأشياء إلى الحياة، كما يمكن لنا أن نشبهها اليوم. وأنه استغل العميقة منها وما تفرضه من عزلة عن العالم الخارجي، للتفكر والتعبد كما فعل الإنسان على مر العصور اللاحقة وما زال إلى اليوم مستعدا لذلك. فالكهوف الفرانكو-كنتربيرية تمتد في باطن الأرض من 1.5 – 2 كلم لتنفتح على قاعة ملئت جدرانها برسومات للحيوانات. ولم يتم العثور فيها على بقايا عظام حيوانات كالتي يعثر عليها عادة في كهوف المعيشة، ولا أثر لمواقد النار ولا بقايا مدافن. كل ما تم العثور عليه فيها بقايا أدوات الرسم ومصابيح زيتية كان الفنان يرسم على ضوئها المتراقص.[34] فهي أماكن خصصت لغرض التفكر والتأمل، دور للعبادة، للاتصال بالقوة الشمولية والتوحد مع المجال القدسي. فهل كانت رسومات الحيوانات رموزا قدسية؟

---

34 السواح، ص 150 ـ 151.

إن العقلية الأروبية الحديثة وقفت مشدوهة، غير مصدقة للمهارة العالية والتقنية التي ظهرت فيها هذه الرسومات. فطريقة التفكير المعهودة، التي أشرنا إليها مرارا، عارضت، - وبعضها ما يزال يعارض- أن يكون إنسان الحجري القديم الأعلى هو صاحب هذه الرسومات مكذبين أساليبهم العلمية التي حددت عمرها، لدرجة أن بعضهم، ممن تقبل حقيقة هذه الرسومات، لم يتمالك في اعتبار أن هذا الإنسان يمثل الجد المشترك للأوربيين لما أظهرته هذه الرسومات من حس فني عال، بل هناك من ذهب إلى أن بشرته كان لونها أبيض بلا شك مع إقرارهم جمعيا بأن موطنه الأصلي هو المشرق العربي.[35] وقد انعكس هذا أيضا على تفسيرهم لرسومات الكهوف. فمنهم من رأى أن الإنسان رسمها لغايات فنية بحتة (باعتباره جد الأوربيين!)، من منطلق الفن لغاية الفن، ومنهم من عدها جزءا من طقوس سحرية تهدف إلى تسهيل صيد الطرائد.

ويفند فراس السواح هذه المزاعم، في كتابه دين الإنسان، مقدما تفسيرا يتناسب مع المبادئ التي أشرنا إليها عن العقيدة الدينية لإنسان المشرق العربي. فالفن لغاية الفن، كنظرية للتفسير، تعاني الكثير من النواقص والتناقضات. فإلى جانب أنها إسقاط للحاضر على الماضي، لتعزيز فكرة الجد المشترك، فإن الرحلة الشاقة والخطرة في باطن الأرض فقط لأجل التمتع بهذه الرسومات تبدو سخيفة لا داعي لها. فإن كان هنالك ذاك الشغف بالفن لذاته، لظهرت هذه الرسومات في كهوف المعيشة أو على مداخل هذه الكهوف ليتمتع بها الجميع لا على بعد 2 كلم في باطن الأرض. فالفن استمر لفترة طويلة يلعب دورا جماعيا لا فرديا، يرمز إلى مفاهيم بعيدة عن الفن لغاية الفن. وهذا ما دفع أتباع هذه النظرية إلى التسرب، مع الوقت، في اتجاه نظرية الطقوس السحرية.

وقد استندت هذه النظرية على السحر التعاطفي حيث السيطرة على صورة الحيوان تؤدي إلى السيطرة الفعلية عليه في الصيد. وما تعاني منه هذه النظرية يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

Howell, p. 147. 35

1- إن طقوس السحر التعاطفي متأخرة عن هذا العصر بل ما زالت جزءا من ديانة بعض المجتمعات المنعزلة المعاصرة، كما في أفريقيا. ومبدأ السحر التعاطفي نجد جذوره في صياغة للعقيدة ترى بأن الأمور يتبع بعضها بعضا بشكل حتمي. فالقوة الشمولية هي قوة فاعلة في الوجود ومنتشرة في كل جزء من الطبيعة والإنسان، وهي قوة غفلة محايدة يستطيع الإنسان توجيهها باستمالتها إلى القيام بفعل ما عن طريق تمثيله لها، لأن الشبيه يتبع الشبيه بالحضور والحدوث. ومن أكبر الأمثلة على ذلك طقس صناعة المطر، حيث يحاول الكاهن تمثيل دور البرق والرعد في رقصه والأصوات التي يصدرها وهزه ثمرة القرع المجفف بين يديه لتصنع البذور في داخلها صوت المطر. ومنها تلك الطقوس المرتبطة بعقيدة الفودو الأفريقية، حيث يعمد الكاهن إلى صناعة دمية على شكل عدوه ليعذبه أو يقتله عن طريق وخز الدمية مثلا. وبالتالي، إسقاط مفاهيم السحر التعاطفي على عصر فن الكهوف، هو كإسقاط الفن لغاية الفن عليه، خاصة وأن مثل هذا الإسقاط متسق مع العقيدة الأروبية الحديثة في نظرتها للمجتمعات المنعزلة المعاصرة على أنها بدائية (فقط لأنها لا تمتلك التطور الاقتصادي والتقني الأوربي!)، ومن ثم النظر إلى بدائيتها هذه على أنها بدائية إنسان العصر الحجري، دينها دينه ومعتقداتها معتقداته. وفي هذا تعميم خطأ كبير لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار إعادة الصياغة المستمرة للعقيدة عبر آلاف السنين مع زيادة التراكم المعرفي. إلى جانب أنه إذا كان السحر التعاطفي هو ما يقف خلف فن الكهوف، فمن غير المنطقي وضع هذه الرسومات في أعماق الأرض لا يصل لها إلا كل قادر بعد رحلة شاقة وخطرة. فإذا كان الهدف منها مساعدة الأفراد في التغلب على الطرائد وتسهيل صيدها، فقد كان من الأولى وضعها في أماكن سهلة المنال. بل ربما كان من الأولى صناعة دمى لهذه الحيوانات لتسهيل حملها والتأثير في الطرائد أثناء الخروج للصيد.

2- اعتمد أصحاب هذه النظرية على وجود رسومات لحيوانات جريحة أو مطعونة بسهام، أو نقر في الصخر حول بعض الرسومات بحجة أن سببها قذف

الرماح على الصورة، وذلك كدليل على طقوس السحر التعاطفي. فبعد أن يطعن الصياد رسمة الحيوان برمحه يكون قد أسر روحه، أو شيئاً من هذا القبيل، فيصبح صيده أسهل. ولكن حقيقة الأمر أن من بين الآلاف من الرسومات في الكهوف المكتشفة، لا تمثل مثل هذه الرسومات سوى 15% منها، ويعلق السواح على ذلك بقوله: "ولا أدري كيف استطاعت هذه النسبة الضئيلة أن تأسر انتباه الباحثين وحتى المعاصرين منهم، وتوجههم إلى صياغة نظرية في تفسير رسوم الكهوف على أساس سحري."[36] ونحن نرى بأن السر في ذلك يعود إلى طبيعة العقيدة الأوروبية الحديثة.

إذن، لا الفن لغاية الفن ولا الطقوس السحرية قادرة على إعطاء التفسير المناسب لفن الكهوف. وليس من الصعب تجاوز معوقات الفكر الأوربي والنظر إليها من وحي الإطار العام لعقيدة إنسان العصر الحجري كما وضحناها. فهذه الرسومات لا تمثل الحيوان في بيئته بل لا تمثله في العالم الدنيوي، لأن الإتقان الذي تم فيه رسمها ينفي عن الرسام قلة المهارة في إعادة تصوير الطبيعة من شجر وأزهار وعشب وأنهار وسماء وشمس...الخ. ومع ذلك كانت كلها غائبة. ومع العناية الفائقة في تظليل صورة الحيوان إلا أنه مرسوم لا ظل له وكأنه لا ينتمي إلى هذا العالم. فهذه الرسومات جزء من نظام الرموز التي استخدمها الإنسان في محاولة اتصاله مع القوة الشمولية واستحضارها. ومن حق القارئ أن ينتظر تفاصيل أكثر عنها وعن طقوسها وطريقة القيام بها، ولكن لم تساعدنا اللقى الأثرية في ذلك. وأي تبرع منا لوضع تصور لها سيملؤه التشكيك والإفراط في الافتراضات. لذلك، نفضل تركها، مبدئيا، كما هي عليه لعله يتم اكتشاف معالم في المستقبل تنير لنا شيئا من غموضها.

ولكن هناك سؤال أهم من ذلك المتعلق بتفاصيل طقوس العبادة، وهو ذلك المتعلق بقرار الإنسان رسم تلك الحيوانات بتلك الدقة أساسا. إن قرارا كهذا ليس سهلا، كما قد يتصور البعض، ويعبر عن تطور واضح في نظرة الإنسان إلى نفسه

---

36 المرجع نفسه، ص 144.

ودوره في المجال الدنيوي. فرسم الحيوان، بكل تلك التفاصيل الدقيقة، فيه إعادة تكوين لأحد مظاهر الطبيعة من قبل الإنسان، فيه محاكاة لإنتاجها من قبله كنوع من المشاركة في المقدرة على إيجاد الأشياء. بطبيعة الحال، لم يكن غائبا عن الإنسان حينها مدى ضعف ومحدودية قدراته أمام القوة الشمولية الفاعلة، كما أنه لم يكن يرى في رسم الحيوان خلق الحيوان ذاته. وإن كانت قد ساورته في ذلك شكوك ما، فتراكم تجاربه عبر السنين سيكون كفيلا بحلها، فمهما تفانى في دقة الرسم وشرح التفاصيل، سيبقى الحيوان جامدا في الرسم على الجدار لا يأكل ولا يتحرك ولا يصدر صوتا. وبالتالي، المحاكاة وإعادة إنتاج مظاهر الوجود هي، بالأساس، تعبير عن قرار فكري اتخذه الإنسان في حق نفسه، معطيا لوجوده ودوره أهمية أكبر عبر عنه في هذه المرحلة برسومات الحيوانات.

وهناك معالم أخرى قد تساعدنا على تبني هذا الإطار العام لتطور نظرة الإنسان إلى نفسه في الحضارة العربية، معالم تتمثل بالمدافن التي تم العثور عليها. فقد وجدت هذه المدافن تحت أرضية كهوف المعيشة كتطور على طقوس الدفن السابقة. ومع استمرار الدفن في حفر ضيقة مع دفن الميت بكامل لباسه وزينته، فقد طليت جثته بطين أحمر كتطور آخر على طقوس الدفن السابقة. واستمر طقس الهدايا الجنازية من أدوات وعظام ورؤوس الحيوانات التي يتم دفنها مع الجثة.

الدفن تحت أرضيات كهوف المعيشة فيه إشارة واضحة لحدوث تطور في صياغة العقيدة العربية استمر تأثيره لآلاف السنين. فوحدة الوجود، بمجاليه الدنيوي والقدسي، والاهتمام بضرورة بناء وصيانة قنوات اتصال دائمة بينهما، انعكس على نظرتنا للموتى. فالموت ليس فناء بل مجرد انتقال من المجال الدنيوي إلى المجال القدسي، كما ظهر واضحا معنا في عقيدة البعث منذ الحجري القديم الأوسط. ويتضح هنا اتخاذ قرار فكري جديد يقضي بضرورة إبقاء هؤلاء الراحلين على مقربة من الباقين كرمز لتعزيز الصلة مع المجال القدسي. ولعل في هذا إشارة أخرى تعزز ما ذهبا إليه سابقا عن الأهمية الكبرى

التي أخذ يعطيها الإنسان لنفسه ودوره في المجال الدنيوي بل في الوجود ككل. ويجب أن نفرق هنا بين هذا الطقس الذي فيه تبجيل وتقديس لمكانة الموتى، وبين شطحات الخيال الأوربي الذي نظر إليه تحت مفهوم عبادة الآباء والأجداد. فتقديس الآباء والأجداد ورفعهم إلى مرتبة الأسياد والمالكين والقديسين، والاهتمام العظيم بالانتساب إليهم والارتباط بهم، كما ذكرنا سابقا، هو من باب ما يمثلونه من رموز قدسية تعزز صلتنا بالمجال القدسي وتزيد من فرصة اتحادنا مع الوجود. فالسيد "دم" أحد آبائنا المقدسين، ليس الله الذي نعبده وما كان يوما هكذا. بل هو من خلقه الله على صورته، أو كمثله، لذلك أضفنا لاسمه مقطع "آ" فأصبح آدم الذي نحن أبناؤه. كذلك الحال فيما يتعلق بمصطلح "عرب". فتقديس الآباء والأجداد، إذن، كان وما يزال جزءا من العقيدة العربية، أما عبادتهم فلا. وعليه، طقس دفن الموتى تحت أرضيات كهوف المعيشة يمثل أقدم الدلائل على هذه العقيدة في حضارتنا العربية.

كما نلاحظ هنا حدوث تطور آخر في الطقوس الدينية عند الإنسان مع استمرار تقسيمه للوجود إلى مجال قدسي ودنيوي. فطلي الجثة بالطين الأحمر تطوير لعدد الرموز المستخدمة في الإشارة إلى القوة الشمولية. اللون الأحمر هو لون الدم، والدم يرمز إلى قوة الحياة، باعتبار أن خروجه من الجسم يقود إلى الضعف أو الموت. وطلي الجثة بالطين الأحمر رمز لقوة الحياة وإيحاء باستمراريتها. ويصعب تحديد مفهوم الإنسان للباس والحلي ضمن طقوس الدفن بشكل واضح. كذلك الحال فيما يتعلق بالهدايا الجنازية الأخرى التي استخدمها الإنسان، منذ الحجري القديم الأوسط، في الإشارة إلى القوة الشمولية. فالأدوات والحيوان ما كان ينظر لهما الإنسان في ذلك العصر كما ينظر لنفسه باسم وهوية وسيرة حياة ذاتية. لذلك، جاء اختياره لهما في الرمز إلى القوة الغفلة غير المشخصة. ونحن مضطرون إلى الاكتفاء، مبدئيا، بمثل هذا التعميم لحين ظهور أدلة مساندة أو اكتمال الصورة الكبرى لتطور صياغة العقيدة في ذهننا.

هـذه الرمـوز تطـورت وتنوعـت عـبر التـاريخ في محاولـة الإنـسان المـستمرة الوصول بها إلى المستوى الذي يرضي فهمه وتـصوره للوجـود كلمـا زاد مخزونـه المعرفي. رسوم الحيوانات، مثلا، التي تعد أولى الرموز التي خلفتها لنـا الحـضارة العربية في أماكن مخصصة للتعبد، تطورت بطريقة مدهشة مع دخولنا في الألف الثانية عشرة ق.م. فقد بدأت تظهر على جدران الكهوف نقوش دمـج فيهـا حيوانـان في رسم واحد، كأن يكـون الجـسد لحيـوان الجـاموس والـرأس للغـزال. ودعّـم هـذا التطور ظهور أكثر من 50 رسمًا لمخلوق عجيب دمج فيه أكثر من حيـوان إلى جانـب الإنسان يعود تاريخه إلى 11000 ق.م.[37] وقد بدا هذا المخلوق واقفا في انحناءة خفيفة على ساقين إنسانيتين، بجسد وذيل حصان وكفَّيْ دب ووجه بومة وقـرني وعل وله لحية إنسانية وأعضاء تناسلية لأسد.



صورة 4: رسم المخلوق المركب في الكهوف (Early Man)

طريقة التفكير الأوروبيـة أصـبحت واضحة لنا الآن، فقد تم إطـلاق لقـب الساحر على هذا المخلوق واعتبر الرسم تمثيلا لساحر أو كاهن القبيلة وقد تنكر بهـذا الـشكل المخيـف ليزيـد مـن القـوة السحرية المطلوبة في صيد الطرائد. بل إن أحد أهـم المراجـع في فـن الكهـوف، عالم الآثار آبي برويل، ذهب إلى حد اقتراح أن هذا المخلوق هو تمثيل للإله الـذي نـزل علـى كـاهن القبيلـة بهـذا الشكل.[38] والمدهش حقا أنـه تم تفـسير دمج حيوانين في رسم واحـد علـى أنـه

---

37 .Howell, p. 149

38 .De La Croix & Tansey, p. 28

محاولة من الإنسان في توفير الوقت! فبدلاً من رسم جاموس وغزال بشكل كامل، قام الإنسان باختصار الوقت بوضع رأس الغزال على جسد الجاموس، فيرى الرسم جاموسا بالجسد ويراه غزالا بالرأس.[39]

بطبيعة الحال، ليس للأمر علاقة بأي شيء من هذا. فما نراه من دمج هنا لهذه الرموز مع بعضها في شكل مركب واحد، يشير إلى قرار الإنسان إنتاج رمز جديد يعبر عن عظمة شعوره بوحدة وتكامل الوجود بشكل أقوى. قرار فكري بالدرجة الأولى. فبدلا من رسم أكثر من رمز لاستحضار القوة الشمولية، تم تكوين رمز واحد يجمع الرموز القديمة كتعبير قوي عن هذه الوحدة. وهو أسلوب في التعبير سنرى استمراريته في العصور اللاحقة للحضارة العربية، وخاصة في العراق كالأشكال التي ظهرت في الأختام والمنحوتات لمخلوقات غريبة مركبة من حيوانين أو أكثر، أو حيوان وإنسان. ولعل أشهرها هو أبو الهول الذي ظهر في وادي النيل وبلاد الشام وعلى امتداد وادي الفرات في تماثيل ونقوش ورسومات كثيرة، والذي مثله أيضا الثور المجنح برأس إنسان حيث تم نحت تمثالين منه وضعا على مدخل قصر سرجون الثاني ملك الآشوريين حوالي 720 ق.م.

وهذا المخلوق المركب العجيب، من خمسة حيوانات وإنسان، يمثل لنا أقصى محاولات الدمج للخروج برمز يعبر عن وحدة الوجود في مظاهره المختلفة. فنحن هنا لسنا أمام توفير في الوقت ولا أمام إله أو ساحر، نحن هنا أمام تطور في نظام الرمز للقوة الشمولية وعقيدة وحدة وتكامل الوجود. وسيكون في هذا الأسلوب الجديد في الرمز تأثيره في التقليل من شأن الرموز القديمة وتحويلها إلى التخصص في الإشارة إلى جانب من جوانب القوة الشمولية كما سنرى لاحقا في الحضارة العربية. ولكن أكثر ما يهمنا هنا هو استخدام الهيئة الإنسانية ضمن الرسومات الرمزية، كما يهمنا تطور قرار الإنسان من مجرد محاكاة مظاهر الوجود كما هي إلى إعادة إنتاج مظاهره بشكل جديد خاص بالإنسان، لا يوجد له مثيل في الواقع الملموس.

Howell, p. 149. 39

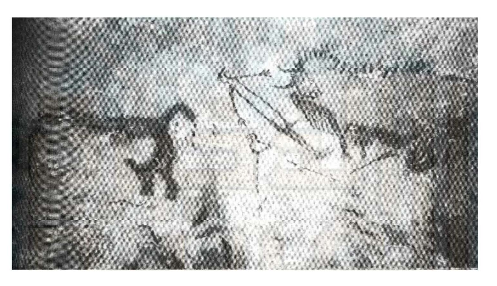
لا يوجد في هذه التطورات ما يدل على حدوث تغير مفاجئ أو طارئ على الإنتاج المعرفي العربي. لقد لمسنا جذور تطور نظرة الإنسان إلى نفسه في قراره إعادة إنتاج جزء من مظاهر الوجود في رسومات الحيوانات وفي قراره دفن الموتى تحت أرضيات المساكن. وعليه، فمن المتوقع أن نكتشف قرارات فكرية جديدة مبنية على مثل هذا التوجه العام في الفكر العربي لتلك الفترة. لقد تم زيادة أهمية دور الإنسان في الوجود درجة أخرى اعتمدت على سابقتها بحيث لم يعد كافيا التعبير عنها بالكناية والإشارة المبهمة لقدرات الإنسان، بل أخذت شكلا أكثر مباشرة ووضوحا تمثل بضم الهيئة الإنسانية إلى مجموعة الرموز القدسية صراحة. كما أن قرار فك وإعادة تركيب مظاهر الوجود بشكل جديد، يساند هذه المباشرة في التعبير عن أهمية الإنسان ودوره المتعاظم. فالوكيل الصغير للقوة الشمولية في المجال الدنيوي يرى لنفسه دورا أكبر، فهو قد أصبح متمكنا وواثقا من فهمه لحقيقة الأشياء إلى درجة أنه سمح لنفسه إنتاج مظاهر جديدة للوجود ليس لها مثيل في الواقع الملموس. وإن كان علينا ألا نعطي مثل هذه التطورات في الفكر العربي أكثر مما تستحق. فمن الصعب أن نحدد مسارها بالشكل المطروح أعلاه، أو أنها اتبعته بالضرورة. إلا أن ضم الهيئة الإنسانية إلى رمز قدسي شمل مجموعة من الحيوانات يبدو تحضيرا لظهورها كرمز مستقل بحد ذاتها للتدليل صراحة على زيادة الأهمية التي أخذ الإنسان يعطيها لنفسه.

لذلك، لم ينحصر استخدام الهيئة الإنسانية في ذلك الرسم المركب ولكن ظهرت رسومات نادرة جدا، كبدايات تحول جديدة، لهيئة إنسانية مختزلة بشكل كبير لا تتعدى رسم خطوط تمثل الجسد والأطراف. وهذه الرسومات في الكهوف الفرانكو-كنتربيرية، ظهرت مماثلة تماما لرسومات اكتشفت على بعض الصخور على الساحل الشرقي للخليج العربي.[40] وهو اكتشاف مدهش حقا يمثل أوائل الأدلة المادية على وجود ثقافة واحدة على امتداد هذه الرقعة الجغرافية الكبيرة

40 الأحمد ـ تاريخ. ص 191.

منذ الألف الثانية عشرة ق.م. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو عما كانت تمثله هذه الرسومات للهيئة الإنسانية بالشكل الذي ظهرت عليه.

إن المهارة الفنية العالية التي ظهرت في رسم الحيوانات، تنفي عن الإنسان عجزه عن رسم صورة دقيقة وواقعية لنفسه. وبالتالي، النظر إليها كمحاولات طفولية وتجارب على رسم الهيئة الإنسانية يعد أمرا ساذجا وغير منطقي. فهذا التجريد والاختزال الكبير كان متعمدا، ليس فقط كجزء من التجريد والاختزال



ور 5: [illegible] سان المختزل في رسومات الك[illegible]وف (Art Through the Ages)

الذي مثلته رسومات دمج الحيوانات، ولكن أيضا كجزء من تجنب الإنسان إعطاء القوة الشمولية الفاعلة في الوجود صفات وهوية مماثلة لصفات وهوية الإنسان. فالقوة الفاعلة في الوجود استمرت طوال التاريخ العربي، كما سيتضح معنا، غامضة الملامح ليس كمثلها شيء. لذلك، ضمت الهيئة الإنسانية إلى الرموز القدسية بتلك الصورة المختزلة غير واضحة المعالم ولا الجنس. وندرتها، لتلك الفترة، تدل على أنها كانت جزءا من إعادة صياغة للعقيدة اجتاحت المنطقة

العربية تدريجيا مع اقترابنا من 10000 ق.م، صياغة جديدة نسج بها إنتاج معرفي جديد ظهرت بوادره بمثل هذه الرسومات. فالتغيرات التي تظهر في أحد أفرع الإنتاج المعرفي، كالأدب مثلا، لا بد وأن تكون ضمن توجه عام يشمل الإنتاج المعرفي ككل، تطورات في الفكر يرافقها تطورات في الأدب يرافقها تطورات في الفن، في العلوم والتقنية وأساليب الحياة، لأنها جميعها ستكون منسوجة بخيط واحد، بتعديلات على صياغة العقيدة بالأساس. لذلك، ما ظهر من دمج لأكثر من حيوان، كتطوير للرموز القدسية، وما ظهر من إدخال للهيئة الإنسانية فيها سيكون منسوجا بتعديلات على صياغة العقيدة. وهذا يفترض اكتشاف مظاهر أخرى في الإنتاج المعرفي وقد ظهر فيها هذا التطور المبني على التجريد والاختزال، الدمج والتركيب، ومن ثم التركيز على الهيئة الإنسانية مع دخولنا الألف العاشرة ق.م. فهل نملك معلومات تؤيد ذلك؟

لقد أشرنا سابقا إلى التجربة الوجدية التي يمر بها الإنسان وأنها ليست حكرا على حضارة ما أو فترة زمنية معينة. وقلنا إن أصحاب هذه التجربة يعجزون عن شرحها لغيرهم لأن أدوات التواصل المستخدمة لا تفيها حقها، فهي تجربة خارجة عن المألوف وأدوات التواصل محصورة بالمألوف، مما يدفع أصحاب التجربة أو أتباعهم، إلى استخدام هذه الأدوات كرمز محملين المعنى المألوف في أدوات التواصل معنى، أو جملة من المعاني الجديدة الغامضة التي لا تنتمي إليه. فالمعنى المألوف يوحي إليها ولكنه لا يصفها. الرمز، إذن، هو استعارة المألوف لإعطاء معنى لغير المألوف. وأدوات التواصل التي تحمل المعاني تنقسم بشكل عام إلى جزأين: تصويرية؛ تمتاز بقدرتها على إعطاء المعنى دفعة واحدة بمجرد النظر إليها، ولغوية؛ يتكشف المعنى فيها على دفعات/مراحل إن كان بسماعها أو قراءتها. واعتمد الإنسان في تسجيل وتوثيق معانيه، في البداية، على أدوات التواصل التصويرية لأنه لم يكن قد وجد طريقة بعد لسطر اللغة. فانتقى من بيئته ما يخدم المعاني التي يريدها وصوّرها في رسومات ومنحوتات. وفي كلتا الحالتين، التصويرية واللغوية، تمتلك المعاني درجة من المرونة فيما توحي إليه تؤثر في وصف وشرح الموضوع الذي يراد التعبير عنه.

لذلك حين يصوغ الإنسان عقيدته، في محاولته شرح التجربة الوجدية وما تحمله من معنى، يقوم بذلك محكوما بمرونة أدوات التواصل التي يملكها في قدرتها على التشكل لإعطاء المعنى. وهذه المرونة تزداد في علاقة طردية مع المخزون المعرفي، لأن الزيادة في المعارف تفرض ضرورة التعبير عنها بصورة أو بأخرى، إما برفع مرونة أدوات التواصل/المعاني القديمة ليكون بإمكانها احتواء التعبير عنها، أو بإيجاد أدوات تواصل/معان جديدة إذا احتاج الأمر. ومن ثم، كلما زاد المخزون المعرفي، وجد الإنسان حاجة لإعادة صياغة العقيدة في سعيه المستمر إلى شرح أدق وأوضح للتجربة الوجدية.

ويرجى هنا مراعاة الفرق الكبير بين المخزون المعرفي والحاجة إلى إعادة صياغة العقيدة من جهة، وبين الصياغة بحد ذاتها من جهة أخرى. فالشكل النهائي الذي تأخذه الصياغة الجديدة يعتمد على صاحبها بالدرجة الأولى -إن كان هو نفسه صاحب التجربة الوجدية أم أحد أتباعه- إلى جانب قدراته الشخصية من درجة ذكائه وقدرته على الابتكار، ومهارته في التعامل مع أدوات التواصل، إلى أهدافه وطموحاته الشخصية ومدى التقائها مع أهداف وطموحات الآخرين من حوله.

ومن ثم، إذا كان التجريد والاختزال، الدمج والتركيب يهدفان إلى الخروج برموز قدسية جديدة تعبر عن رؤية الوجود كوحدة واحدة تكمل مظاهره بعضها بعضا، فهذا يدل على محاولة تطوير أدوات التواصل القديمة، برفع مرونتها، لتصبح قادرة على التعبير عما يريده صاحب هذه الرؤية. لكن هذا الأسلوب فيه، أيضا، توجه إلى التجريد، بمعنى استحداث رموز لا تحاكي الواقع للتعبير عن فكرة ما؛ فالثيران والوعول والخيول البرية كانت رموزا للقوة الشمولية السارية تحاكي الواقع المشاهد، يمكن التعرف عليها ورؤيتها في البراري من دراستنا للرسم. أما هذه الرموز الجديدة، كالجاموس برأس غزال، فهي غير واقعية ولا يوجد شبيه لها في البراري. كذلك الأمر فيما يتعلق بذلك المخلوق المركب من خمسة حيوانات وإنسان، فهو رمز غير واقعي ولا يمكن مشاهدة شبيه له بين المخلوقات. وهذا ما

نقصده بالتجريد في محاولة التعبير عن فكرة ما. ولكن إذا كان باب تطوير أدوات التواصل القديمة قد فتح، وكان التجريد هو التوجه العام، فلا يوجد ما يمنع نجاح الحضارة العربية في إيجاد أدوات تواصل جديدة كليا تعبر وتسجل من خلالها فكرها. وبما أن أعلى مراتب التجريد في أدوات التواصل هذه هي اللغوية، بمعنى الكتابة، فهل نجحت الحضارة العربية باختراعها منذ ذلك العصر المبكر؟

في عام 1989، تم العثور على آثار قرية تعود إلى الألف العاشرة ق.م في منطقة بئر أحمد على الفرات في سورية. وفي تشرين الأول 1996، أعلنت البعثة عن اكتشافها لثلاثة ألواح تعود إلى تلك الفترة تحمل نقوشاً من إشارات مجردة ورسومات بسيطة في لغة أحدثت "ثورة في عالم الكتابة."[41] وأشار بيان البعثة إلى أن الخبراء يعرفون نماذج للكتابة "من طراز هندسي، ورسومات حيوانية. وأن الجديد في الاكتشاف الأخير يتمثل بجمع رسومات مبسطة لحيوانات مع إشارات مجردة جمعت بأشكال مختلفة بحيث كونت نصوصا."[42] واعتبروا ذلك "بداية الكتابة".

إذن، هناك مظهر آخر من مظاهر الإنتاج المعرفي للحضارة العربية يؤيد ما ذهبنا إليه. وعلى أهميته وعظمته، فهو لا يمثل الدليل الوحيد. فهناك أدلة أخرى جاءتنا من اللقى والمعالم الأثرية التي تعود إلى الألف العاشرة ق.م، وما حوله، تدعم حدوث إعادة صياغة للعقيدة نسج بها مثل هذا الإنتاج. ولكن قبل أن نستعرض هذه الأدلة، لا بد لنا من وقفة قصيرة مع مفهوم إعادة الصياغة هذا. ونحن نستميح عذر القارئ على مثل هذه الوقفات، فالإصرار على رؤية الصورة الكلية الأشمل يفرض علينا إعادة ترتيب الأوراق بشكل دوري. لقد أشرنا سابقا إلى أسباب محتملة لإعادة الصياغة ودور المخزون المعرفي في ذلك إلى جانب صاحب التجربة الوجدية وأتباعه. لنفترض أن صاحب تجربة وجدية، في مكان ما

---

41 كما جاء على لسان رئيس البعثة، أوردته جريدة الحياة اللندنية، لندن، العدد 12330، الخميس 1996/11/23.

42 المرجع نفسه.

من العالم العربي، كان يمتلك المخزون المعرفي والقدرات الشخصية اللازمة لإعادة صياغة العقيدة ونشرها بين الناس. إن إعادة الصياغة هذه بحاجة إلى فترة زمنية، قد تطول أو تقصر، حتى تنجح في استبدال الصياغة القديمة. فهي، إذن، ستعيش جزءا من حياتها جنبا إلى جنب مع الصياغة القديمة في فترة انتقالية يظهر فيها تشابك الإنتاج المعرفي لها مع الإنتاج السابق. هذا إلى جانب أن الانتقال من صياغة إلى أخرى، لا يتم في الحضارة الواحدة بين ليلة وضحاها أو على امتداد رقعتها الجغرافية ككل في الوقت نفسه. فهناك دائما تداخل وامتزاج بينهما يجعل من وضع فاصل زمني بين هذه الفترة وتلك بعيدا عن الواقع بل والمنطق أيضًا. وليس، بالضرورة كذلك، أن تنجح إعادة الصياغة باستبدال الصياغة القديمة كاملة. فعادة ما يحدث صراع بينهما قد يؤدي إلى إخفاق الصياغة الجديدة أو الخروج بصياغة ثالثة أخرى. وهذا، في حد ذاته، يفترض أنه في زمن ما لم يخرج سوى صاحب تجربة وجدية واحدة، فقد يكون هناك أكثر من صاحب تجربة وأكثر من محاولة لإعادة الصياغة مما يزيد الأمور تعقيدًا. وهذا أمر على جانب كبير من الأهمية ليس فقط في فهمنا للتاريخ القديم لحضارة ما، بل وفهمنا لتاريخها الحديث والمعاصر أيضا. كما أنه مهم في فهمنا أن الحضارات الإنسانية لم تنتقل من إنتاج معرفي إلى آخر، من الصيد إلى الزراعة مثلا، بنفس الوتيرة واللحظة التاريخية. فلكل منها إيقاعها الزمني الخاص بها.

وهذا ينطبق على صاحبنا المفترض الذي مر بتجربة وجدية في مكان ما في العالم العربي، ولنفترض أن هذا المكان هو عسير. فانتشار إعادة صياغته للعقيدة إلى الخليج العربي والمغرب فإسبانيا وظهور إنتاجها المعرفي على هذه الرقعة - في ظل غياب وسائل المواصلات والاتصالات الحديثة- يصعب تفسيره إلا إذا كان هناك روابط قوية تجمع سكان هذه الرقعة بحيث يسمع صدى تحركاته عبرها في زمن قصير، أو ما عبرنا عنه سابقا بالوحدة الثقافية للعرب منذ أقدم الأزمنة. وبما أنه لم ينجح بالضرورة في الاستبدال الكامل للقديم، فمن المتوقع أن يترجم هذا الصدى نفسه بذلك التشابك والمزج الذي لمسنا بداياته في الثقافة الوهرانية، كما أشرنا في رسومات الكهوف، حيث وجدت الرسومات الجديدة مع

الرسومات القديمة، ولم تكن بعيدة عنها أو في أماكن خاصة بها. وفي بدايات الكتابة في سورية، فالشعور القوي الغلاب الذي خرج به صاحبنا عن وحدة وتكامل الوجود بكل مظاهره، فرض عليه ضرورة صياغة تجربته الوجدية والحديث عنها، ونشر ما تعلمه منها بين الناس. وبما أن تجربته لا تختلف عن تجارب من سبقوه، وبما أن مخزونه المعرفي أكبر ممن سبقوه، فقد وجد رسالته في إعادة صياغة العقيدة لتوضيحها والإضافة إليها مستغلا مخزونه المعرفي الأكبر. فالمفتاح، إذن، يكمن في هذا المخزون إذا أردنا وضع الخطوط العريضة لهذه الصياغة، وما نعرفه عن هذا المخزون محدود جدا وذلك بحكم ما وصلنا -إلى الآن- من لقى ومعالم مكتشفة، خصوصًا وأنها ركزت على الأطراف. ولكننا نعلم، على سبيل المثال، بأن الإنسان قد سيطر سيطرة تامة على النار، كما تدل عليه المصابيح الزيتية التي تم العثور عليها في الكهوف. فهي تدل على أنه أصبح قادرا على إشعالها من الصفر، على دراية تامة بالمواد اللازمة لإبقائها مشتعلة بعد أن تخلص من الخشب لصالح الزيوت النباتية كالزيتون، بل اخترع جهازا صغيرا يسهل حمله ويفي بالغرض، ألا وهو المصباح. كما نعلم بأنه كان قادرا على إعادة إنتاج مظاهر الوجود بدقة وجمال، كما تدل عليه رسومات الحيوانات الذي يحتاج إلى دراية جيدة في الهندسة والحساب. كما نعلم، من الأدوات الحجرية التي تم العثور عليها، بأنها زادت تنوعا بشكل ملحوظ؛ وقد تم تصنيعها بدقة فائقة. فهناك، مثلا، رماح برؤوس مشنفة ذات فاعلية أكبر في صيد الطرائد، سكاكين ومقاشط ومناشير ذات أطراف حادة جدا مقارنة مع سابقاتها، كما ظهر الفأس المسنون طرفه. ومن حيث التقنية، فقد ظهرت قاذفة الرمح التي وسعت من مدى قذفه وزادت من قوته.[43] ولا يجب أن يغيب عن بالنا أن عمليات البحث عن الكهوف المناسبة، يستدعي تخطيطاً وتنظيماً لبعثات استكشافية، وتحديدًا لمعايير اختيار تلائم الهدف منها، أي أنه كان يستدعي وجود نظام إداري من نوع ما.

---

43 القاذفة عبارة عن قطعة سميكة من الجلد يتم ربط طرفها في عقب الرمح ويمسك الطرف الأخر باليد ويشد معطية الرمح دفعة إضافية عند قذفه. أشبه بمبدأ المقلاع اليدوي (النقيفة).

كما أننا نعلم بحدوث ارتفاع تدريجي في درجات الحرارة عبر 4 – 5 آلاف سنة؛ فكثير من المناطق الباردة على حدودنا الشمالية، أصبحت أكثر دفئا وإغراءً للاستيطان، مما ساهم في عودة كثافة تواجدنا تدريجيا على أراض تم النزوح عنها إبان الزحف الجليدي الأخير. وبلا شك أن هذا قد زاد من حرية التحرك السكاني بشكل كبير، بدليل أنه وصل حتى شمال إسبانيا، وما رافق ذلك من زيادة في المخزون المعرفي وسعة الأفق. معلومات ضئيلة ومتفرقة، هذا صحيح، ولكنها تشير إلى إمكانية تغيير رؤية الإنسان لنفسه ودوره في الوجود. فهناك الكثير مما لا نعرفه عن تطورات حدثت في قلب الجزيرة عبر 25 ألف سنة من الزحف الجليدي. تطورات تعرفنا عليها في طقوس الدفن تحت أرضيات كهوف المعيشة وما تحمله من دلالة على الأهمية التي أخذ يعطيها الإنسان لنفسه ولدوره كوسيط بين المجالين الدنيوي والقدسي. وهي طقوس حافظت على وضعية لولادة في الدفن، وعلى أهمية الرأس كمركز للروح منذ الحجري القديم الأوسط وحتى الألف العاشرة ق.م.

لذلك، قد لا نكون بعيدين عن الصواب إذا افترضنا أن صاحب التجربة الوجدية هذا قد اعتمد على مثل هذا المخزون المعرفي في إعادة صياغة العقيدة مركزا بشكل أكبر على مقدرة الإنسان وتفوقه، رافعا من هامش أهميته مقارنة بسائر المخلوقات. وبالتالي، فإن بدايات إدخال الهيئة الإنسانية – ضمن الرموز القدسية – إن كان في النقوش التي عثر عليها من الخليج العربي إلى إسبانيا، وطقوس الدفن الجديدة وأولى محاولات الكتابة، كلها تساند حدوث تطور على مثل هذا النسق. وهي في حقيقتها تحضير لما سنتعرف عليه من تطورات أكثر وضوحا مع دخولنا في الألف العاشرة ق.م. فمن سواحل الخليج العربي، إلى شمال العراق عبر بلاد الشام، إلى المغرب العربي وحول وادي النيل جنوبا إلى الخرطوم، وعلى طول سواحل البحر الأحمر الغربية حتى الصومال، ظهر إنتاج معرفي جديد، مؤكدا حدوث إعادة للصياغة جذورها فيما ذكرناه أعلاه. ففي هذه الفترة الانتقالية، يتشابك هذا الإنتاج الجديد مع القديم منتشرا على أرضنا العربية كلها،

معلنا بداية ما يعرف بالثقافة العربية النطوفية.[44] وعلى أساسها تم، تقليديا، اعتبار الألف العاشرة ق.م نهاية للعصر الحجري القديم الأعلى وبداية الحجري الوسيط. وهو تقسيم -كما قلنا- لا بد من التعامل معه بحذر شديد.

الثقافة العربية النطوفية

يظهر التأرجح ما بين الصياغة القديمة والجديدة للعقيدة في الثقافة النطوفية على أفضل صوره. فقد وجدت مدافن تم حشر الجثة فيها داخل حفر ضيقة على طقوس "الحجري" القديم، مع طلي الجثة بالطين الأحمر. ووجدت مدافن أخرى تدل على اتباع طقوس جديدة تمثلت بفصل الجمجمة عن الهيكل العظمي ودفنها قربه في نفس القبر، مع وضع سن غزال أو حصان مع الجمجمة وعراقيب غزال أو حصان مع الهيكل.[45] وظهرت هذه المدافن جماعية، حيث تم دفن أكثر من جثة في قبر واحد إما في كهف يتم تخصيصه لهذا الغرض أو تحت أرضية المساكن.[46]

أما المساكن، فقد حدث لها تطور في منتهى الأهمية في تاريخ البشرية، إذ ولأول مرة في تاريخ الإنسانية المعروف لنا، يتم بناء مساكن ثابتة في العراء وقد ظهرت دائرية الشكل. ومع ذلك تأرجحت السكنى أيضا ما بين ذلك وبين الاستمرار في سكنى الكهوف، كما في جبل الكرمل. وقد ظهرت المساكن في العراء في مواقع متعددة، مثل عين الملاحة في فلسطين، حيث جاء جزء من البناء تحت الأرض وارتفع حائط حجري قرابة 1.2 مترًا فوق الأرض مع استكمال البناء بالطين والقش على الأرجح.[47] ومن اللقى الأثرية التي تم العثور عليها في عين الملاحة، دمى حيوانية تمثل الغزال، وبنسبة أقل للأيل الأسمر، كما تم العثور على

---

44 نسبة إلى وادي نطوف، غربي القدس، أول مواقعها المكتشفة.

45 السواح، ص 213.

Kenyon, p. 37 46

Kenyon, p. 20 47

دمى إنسانية منفذة بشكل رمزي جدا بحيث يصعب تحديد جنسها.[1] هذا إلى جانب أدوات حجرية امتازت بدقة تصنيعها مثل صنانير صيد السمك، مع ظهور المنجل الصواني وقد زينت قبضته بصورة مجسمة للغزال.[2] وظهور المنجل يمثل الدليل الأول على أن العرب منذ 10000 ق.م - على الأقل- كانوا قد انتقلوا من الصيد وجمع الثمار في تأمين الغذاء، إلى ما يعرف بالحصاد المكثف للحبوب البرية الذي كان إعلانا لبدء مرحلة الاستقرار وبناء المدنية.

أما الخطوة نحو المدافن الجماعية للتعبير عن المجتمع الجديد، فإننا نراها في المنجل الذي يعود اختراعه لأول مرة إلى الثقافة النطوفية. فالمنجل ليس مؤشرًا بحد ذاته على حصاد الحبوب البرية وحسب، بل لإن الإنسان بالضرورة حصد الشعير قبل المنجل. إن ابتكار المنجل كان لقضايا تنظيمية بالدرجة الأولى، فإطعام المجموع الكثيف نسبيًا من أهل القرى الجديدة تطلب حصادا مكثفا للحبوب البرية.

فهل تعاظم شعور الإنسان بقدراته، من وحي الأهمية التي أعطاها لدوره في الوجود، بدرجة كافية دفعته لترك سكنى الكهوف الطبيعية إلى محاكاتها ببناء كهوفه بنفسه؟ وهي محاكاة تذكرنا برسومات الحيوانات على جدران الكهوف. فهذه البيوت الأولى ظهرت دائرية الشكل، أو بيضاوية، ليس لها زوايا حادة وأضلاع، تماما مثل كهوف الطبيعة. ثم قام بالدمج والتركيب ليرسم صورة تجريدية ليس لها مثيل في الطبيعة تمثلت ببناء المستوطنة السكنية بحد ذاتها. فهذا التجمع السكاني، هذا الدمج والتركيب لمجموعة من الناس في رقعة واحدة، فيه حرية التوسع والتصغير أثناء بناء المستوطنة السكنية لم يكن ليتحقق في الاعتماد على ما توفره الطبيعة من تجمع لكهوف معيشة قرب بعضها البعض وحسب رغبة الإنسان. وبوحي من هذا الدمج والتركيب، فقد تحولت المدافن الفردية إلى جماعية، أيضا، كتعبير قوي على أنه كما الحال في المجال الدنيوي

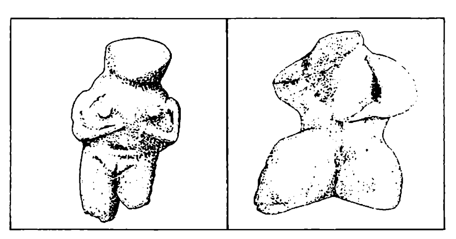
1 السواح، ص 162.

2 السواح، ص 162.

هو الحال في المجال القدسي، أو كما التجمع في الحياة ستتجمع في الممات. ولعل أقوى هذه الصور التجريدية يمثلها فصل الجمجمة عن الهيكل. فلطالما أعطى العرب أهمية خاصة للرأس تمثلت بإحاطته بألواح حجرية كنوع من الحماية باعتباره مركز الروح. ومع تزايد شعور الإنسان بأهميته ازدادت أهمية الرأس كمركز للروح ومركز لقدرات الإنسان أيضا. ولكن لماذا فصل الجمجمة؟

لو أمعنا النظر في موضوع فصل الجمجمة لاحظنا ارتباطه الوثيق بتعاظم دوره. فالقرار الذي اتخذه الإنسان سابقا، والمتمثل بفصل وإعادة دمج مظاهر الوجود لإنتاج صور خاصة به، ليس لها مثيل في الواقع الملموس، نجد امتداده هنا في إنتاج صورة رمز جديد ولكن بشكل أكثر مباشرة وصراحة. فقد تعدى الأمر مرحلة الرسم على الصخور إلى تجسيد ثلاثي الأبعاد الذي أعطى صورة أقرب إلى الحقيقة، كما مثلته الدمى الحيوانية والإنسانية. وفي طقس فصل الجمجمة، أخذت خطوة رمزية أكبر تمثلت بإعادة إنتاج أهم مظاهر الوجود لا في الرسم ولا في النحت، بل كما هي، كما أنتجتها الطبيعة أساسا، أي الإنسان. وهي خطوة مميزة بلا شك، تطلب الإقدام عليها مشاعر قوية وعميقة حول صحتها وضرورتها. فالجرأة، إن صح التعبير، التي تطلبها مثل هذا القرار الفكري لإنتاج مثل هذا الرمز القدسي، الذي أجاز فيه الإنسان لنفسه تغيير ما أنتجته الطبيعة/القوة الفاعلة بهذا الشكل، كان وراءها تجربة وجدية وصياغة جديدة للعقيدة أخذت تنتشر بين العرب.

إذن، يمثل تشكيل الدمى، دليلا آخر على قرار الإنسان محاكاة مظاهر الطبيعة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنها استمرت كرموز قدسية مثلها مثل الرسومات. ولكن التحول من الرسم إلى التشكيل والتجسيد بالطين أو الحجر، ليس مرتبطا بتطور مقدرات الإنسان الفنية، بل مرتبطا بقرار فكري عن تعاظم أهمية الإنسان ودوره ورغبته في محاكاة الطبيعة بشكل أدق وأقرب إلى الواقع. وترجم هذا القرار نفسه بصورة أقوى مثلها بطقس فصل الجمجمة عن الهيكل العظمي. ولكن ما الذي أراد أن يقوله الإنسان بهذه الصور التعبيرية. صحيح أنها



ور 6: [illegible]

انعكاس لتعاظم دوره، ولكن قد يساء فهمها على أنها تمثل نوعا من التحدي والمنافسة مع القوة الشمولية الفاعلة، وهذا ليس صحيحا. فهذا القرار الفكري لم يكن الهدف منه الخروج من دائرة هذه القوة الفاعلة، أو إعلان العصيان لها. فعلينا ألا ننسى بأن هذه القوة كانت في الفكر العربي وقتها قوة غفلة غير محددة الملامح والهوية، ودائرتها هي الوجود بمجاليه. وبالتالي، لم يكن هناك شيء واضح المعالم، قائم بذاته كي يتم تحديه أو الخروج عن طاعته. فهذه الصور التعبيرية هي أقرب - من وجهة نظرنا- إلى محاولة الإنسان التعريف بقدراته المميزة التي تضعه في مرتبة خاصة نسبة إلى باقي مظاهر الوجود، وعلى الأخص قدرته على العمل والإنتاج. فجلي هنا أن الإنسان قد قرر بأن الجمجمة هي بيت أو مقام هذه القدرة وبأنها الممثل الحقيقي للإنسان وما يعطيه هويته.[3] أما تعريف من بالضبط فسؤال حساس وصعب. لأننا لا نستطيع أن نجزم بأنها القوة الشمولية إذ أنها لم تكن محددة الهوية، وبالتالي، كما لا يمكن تحدّيها فلا يمكن مخاطبتها كشيء قائم بذاته. فعلى الأرجح أن هذا التعريف كان

3 وقد يفسر هذا ظهور ما يعرف بالدمى العشتارية في المواقع النطوفية لاحقا دون رأس بل مجرد جسد أنثوي مختزل يعبر عن الخصب والعطاء.

للوجود ككل، لتلك الوحدة الواحدة بشقيها القدسي والدنيوي والقوة السارية فيهما. إنه تعريف بخروج الإنسان لا من دائرة الوجود، بل من دائرة التساوي والتماثل مع مختلف مظاهره.

إن هذا كله مجرد وجهة نظر، لا يوجد ما يؤكدها سوى متابعتنا لتطور الإنتاج المعرفي للحضارة العربية. فهي تقدم صورة أفضل لتلك المرحلة في تاريخنا، من سوء فهم الباحثين الأوربيين له. على سبيل المثال فقد جرت العادة على تفسير سكنى العراء، وترك سكنى الكهوف، إلى الارتفاع في درجات الحرارة التي شجعت الإنسان على ذلك. وهو تحليل غريب في الواقع لأن الكهوف تبقى أدفأ في الشتاء وأبرد في الصيف من العراء. وبالتالي، أكثر إغراء للسكن إن كان قرار الإنسان مرتبطا بدرجة حرارة الجو. هذا إلى جانب أن الباحثين الأوربيين قد افترضوا بذلك أن هناك ما يكفي من الكهوف لسكنى الشعب العربي بأجمعه! فكيف يوفقون ما بين 25 ألف سنة من الجو الرطب المعتدل في قلب الجزيرة من جهة، وبين الخروج من الكهوف مع اعتدال الحرارة من جهة أخرى لست أدري؟! فالعرب الذين سكنوا ضفاف نهر الدواسر أو نهر السرحان أو بحيرة الربع الخالي أو قاع الخليج، هل سكنوا الكهوف في هذه الأرض المنبسطة أم سكنوا العراء. وهؤلاء الذين كانوا يقطنون سهل جيزان الساحلي، هل سكنوا الكهوف أم سكنوا العراء. هل يعقل وعلى مر 25 ألف سنة، لم ينجح العرب في قلب الجزيرة ببناء مستوطنة سكنية في العراء إلى أن عادوا إلى وادي نطوف في فلسطين مثلا؟ بل إن الدفن الجماعي عزوه إلى جماعات من البدو الرحل الذين اهتموا بتحديد قبر جماعي دون أن يهتموا بطقوس معينة للدفن! وعلى الأرجح أن مثل سوء الفهم هذا غير مرتبط بتعمد للتشويه، بقدر ما هو مرتبط بضيق الرؤية التي تصر على تفسير كل شيء من منطلق تجربتها الخاصة الصغيرة والمحدودة جدا للثقافة الأوروبية الحديثة، مقارنة بالحضارات الإنسانية القديمة وبخاصة العربية. فأوروبا باردة وامتداد للجليد القطبي في تلك الفترة، والخروج إلى العراء مرتبط بدفء الجو واعتداله فيها، وبالتالي، حين بنى العرب أولى مستوطناتهم في العراء في إسبانيا،

كان قرارهم مرتبطا بالطقس. وبالتالي، حين بنوها في الجزيرة العربية أو في وادي نطوف كان أيضا مرتبطا بالطقس! في نهاية المطاف، نحن غير معنيين كثيرا ببداية سكنى العراء في الحضارة العربية، بقدر ما تعنينا العلاقة بين صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي والذي تمثل الصور المذكورة أعلاه جزءاً منه. وهذا يقودنا إلى دراسة ظاهرة أخرى تم الكشف عنها تتعلق بحجم المستوطنات التي بناها العرب.

موقع عين الملاحة، يمثل أقرب مرحلة للاستقرار في الثقافة النطوفية. وقد تم الاعتماد في تقرير ذلك على حجم المستوطنة السكانية التي كشفت عنها حملات التنقيب، نسبة للمواقع الأخرى. ومن الملفت للانتباه، أن الدمى الإنسانية كانت نادرة في المواقع الأخرى لهذه الثقافة، حيث لم يتم الاستقرار بشكل كبير بعد. أما في عين الملاّحة فقد كان تواجدها كثيفا. فضم الهيئة الإنسانية إلى الرموز القدسية للقوة الشمولية يبدو مرتبطا بدرجة الاستقرار، وهذه الظاهرة، كلما تقدمنا في العصر الحجري، هي ظاهرة مؤكدة. وهذا يبدو طبيعيا بالاستناد إلى الخطوط العريضة التي رسمناها. وذلك لأن الحصاد المكثف للحبوب البرية لا يتعدى كونه تعبيرا آخر عن نظرة الإنسان إلى تعاظم دوره. فقد اتخذ قرار حصد وتخزين هذه الحبوب لتكفيه طوال السنة، فيأخذ حاجته منها وهو ثابت في مكانه حتى تخرج عليه هي في العام التالي، لا أن يخرج هو بحثا عنها. فهو بهذا ميّز نفسه عن مظاهر الوجود الأخرى في مرتبة خاصة به. وبالتالي، فمن المتوقع أن يكبّر حجم مستوطناته السكنية كلما زاد تمسكه بهذه الصياغة الجديدة للعقيدة. وإذا كان بناء المساكن في العراء يمثل نواة بناء الإنسانية للمدن وبداية الحضارة المدنية، فالصياغة "النطوفية" للعقيدة العربية تمثل أسس الفكر الذي قاد إلى ذلك.

وقد عاشت جميع مظاهر الإنتاج المعرفي الجديد هذا جنبا إلى جنب مع القديم. فسكنى العراء كانت جنبا إلى جنب لسكنى الكهوف، والدفن في وضع الولادة جنبا إلى جنب للدفن بفصل الجمجمة، والدفن تحت أرضيات المساكن

جنبا إلى جنب للدفن في الكهوف.[4] لهذا اعتبرت فترة الحضارة العربية "النطوفية" فترة انتقالية. وهي فترة نجحت فيها بالانتشار على طول وعرض الأراضي العربية. ولكن بسبب اكتشاف أولى مواقعها في فلسطين، استمر راسخا في ذهن الباحثين أن بلاد الشام، من الفرات الأوسط وحتى وادي عربه، تمثل موطنها الأصلي، وأنها انتشرت من هناك عن طريق "الهجرات" إلى المغرب العربي ووادي النيل. وهي نظرية نعارضها بشدة للأسباب التي بيناها سابقا. بل مما ينافي المنطق السليم أن تكون مواقعها المنتشرة على مثل هذه المساحة الجغرافية الكبيرة تعود إلى جماعة بشرية معينة انتشرت فيها وأسستها. وأجازف هنا فأقول إن الإصرار الأوربي على مثل هذه النظرة يعود إلى مبدأ العالم الجديد منذ القرن السادس عشر الميلادي. فهجرة الأوربيين إلى الأمريكتين وطبع تلك الأرض بطابعهم، بعد قضائهم على حضارتها الأصيلة، دفعهم إلى رؤية جميع التحركات البشرية عبر التاريخ بنفس المنظار. لذلك، وجود وحدة ثقافية على رقعة جغرافية كبيرة يكون سببها انتشار صياغة ما للعقيدة، هو أمر يبدو خارج قدرتهم على التصور وإمكانية الحدوث. فنراهم يزجون بمفهوم الهجرات البشرية ومفهوم القوة والإكراه في شرح أي وحدة ثقافية لأنه المثال الوحيد الذي يعرفونه. ولكن من المؤكد أن الوحدة الثقافية قد تحققت عبر التاريخ بغير ذلك وبطرق وأساليب مختلفة، وخاصة لأقدم حضارة إنسانية انتشرت وتفاعلت مع من حولها عبر آلاف السنين كالحضارة العربية. ولعله قد آن الأوان هنا أن نوضح الفرق ما بين الوحدة الثقافية والتطابق أو التماثل الثقافي. فالوحدة الثقافية لا تلغي الاجتهاد والإبداع والخصوصية الفردية. فانتشار المساجد في العالم الإسلامي بقبابها ومآذنها هو تعبير عن وجود وحدة ثقافية، ولكن هذا لا يلغي الإبداع

---

4 سيلاحظ القارئ أنه مع تطور العمارة العربية. كانت المدافن دائما تأخذ شكل البيوت السكنية التي تم التخلي عنها. فالكهف السكني يصبح مدفنا. وبعد التحول إلى البيت المربع يبنى المدفن دائري. وهكذا. ولكن الكهف حافظ على قداسته كمكان للعبادة أو الدفن. ففي الأماكن التي كانت تفتقر إلى الكهوف الجبلية. مثل سواحل الخليج أو وادي دجلة والفرات أو النيل. عمد العرب إلى بناء جبال وكهوف اصطناعية لتكون مدافن أو معابد. مثل تلال المدافن الدلمونية والزقورات والأهرامات.

والخصوصية في عمارتها وزخرفها وعدد قبابها ومآذنها التي نشاهدها ما بين جامع وآخر ومنطقة وأخرى. وكتوضيح أكبر، لنأخذ مثال اللغة. فاللهجة المصرية تختلف عن العراقية، واثنتيهما تختلفان عن السورية وجميعها تختلف عن المغربية أو العمانية. ولكنها جميعها عربية، جذورها واحدة وأسسها مشتركة، ولكن لكل منها خصوصيتها في النطق واختيار الكلمة. ففي اللهجة المصرية نقول، مثلا، عاوز أشرب، من عاز يعوز أي احتاج. وفي العراقية نقول أريد أشرب والتي تعني، أيضا، أحتاج. وفي السورية نقول بدّي أشرب، من البدّة أي الحاجة. إذن، هذه كلها كلمات عربية تثبت وجود وحدة ثقافية لا تطابق وتماثل دون هامش للإبداع والخصوصية.

وبالتالي، حين نتحدث عن انتشار إعادة الصياغة للعقيدة، التي نسميها مجازا النطوفية، فنحن لا نتحدث عن تطابق وتماثل وإلا صدقت النظرية الأروبية حول "الهجرات". فهجرة سكانية من "أ" إلى "ب"، تعني أننا سنجد تطابقا في الإنتاج المعرفي بالموقعين. أما في ظل الوحدة الثقافية فإننا سنجد اشتراكا في الأسس وتجانسا في الإنتاج، أو ما يطلق عليه الباحثون دون إيضاح، مصطلحات مثل "تأثير" أو "انتقال". ولكن التأثير أو الانتقال لا يمكن أن يجد موطئ قدم دون وجود أرضية أو استعداد لاستقبالهما. فكلما ظهرا في الإنتاج المعرفي بشكل أوضح، كلما دل ذلك على مدى الوحدة الثقافية بين المواقع. إذن، ظهور إعادة لصياغة العقيدة في "أ" وانتقالها إلى "ب" ليس مشروطا بالهجرة السكانية في حديثنا عن الحضارة العربية. فالانتشار، في الأساس، هو انتشار للدعوة أكثر مما هو انتشار مباشر للسكان. فمن غير المعقول أن التحرك السكاني العربي وجولانهم على أرضهم يبقى ساكنا ليبدأ فجأة على شكل هجرات عارمة كلما أردنا تفسير حدوث تطور في الإنتاج المعرفي. وكأن قلب الجزيرة العربية عبارة عن قِدْر ضغط يمنع التحرك خارجها ويحبسه حتى يتولد ضغط هائل فتنفجر مبعثرة عربا في العراق وعربا في بلاد الشام وعربا في وادي النيل والمغرب العربي وأروبا. هذا تفهم ساذج وغير منطقي فعلا لتاريخنا.

وعليه، لا بد أن نكون حذرين في استعراضنا لما تقذفه في وجهنا بعض المراجع من نظريات وشروح ومصطلحات حول تاريخ حضارتنا القديم أو الحديث والمعاصر. فعلى سبيل المثال، نقرأ للدكتور هاوكس والسير ليونارد وولي أن موقع العمرة الأثري في محافظة سوهاج بمصر، يعتبر أحد المواقع للحضارة "النطوفية".[5] وأن موقع حلوان الأثري، يعتبر أيضا أحد مراكز الحضارة "النطوفية" في مصر.[6] ولا ينتهي الأمر عند هذا الحد وحسب، فاللقى المكتشفة في موقع الفيوم الأثري، مثل المناجل وصنانير السمك، ظهرت "تحمل الطابع" النطوفي.[7] وفي موقعي مرمدة بني سلامة والبداري الأثريين، تم الكشف عن لقى تظهر "تأثير" بلاد الشام المبكر في مصر.[8] ويؤكد على ذلك البروفيسور دي بونو، على أن الحضارة النطوفية قد أسست لنفسها مركزا في حلوان ثم امتدت لتشمل منطقة واسعة جنوب وادي النيل حيث ظهرت واضحة في الخرطوم واستمرت جنوبا إلى الصومال حيث ظهرت واضحة هناك أيضا.[9] والمعالم التي يتحدث عنها هؤلاء الباحثون يتعلق بعضها باللقى المكتشفة، كانتشار نحت الغزلان والأيائل، وبعضها بطقوس الدفن. ففي المعادي، على سبيل المثال، دلت المقابر على أن الموتى كانوا يدفنون في وضعية الجنين ووجوههم نحو الشرق، كما عثر على مقابر للغزلان "التي كانت تعتبر بدون شك حيوانات مقدسة".[10] وهذا امتداد، بطبيعة الحال، لاعتماد الغزال كرمز قدسي في بلاد الشام.

أما الدكتور محمد مهران، فيشير إلى أن الألف التاسع ق.م قد شهد "اختفاء" الحضارة العربية الوهرانية لتحل محلها الحضارة "القفصية"، نسبة إلى قفصة في تونس، والتي ثبت "تأثرها" بالحضارة النطوفية كما ظهرت في مواقعها الليبية في

---

5 هاوكس ـ أضواء. ص 49.

6 هاوكس ـ أضواء. ص 47.

7 هاوكس ـ أضواء. ص 48.

8 سليم ـ دراسات. ص 48. ص 63.

9 The Peopling, p.80.

10 تاريخ إفريقيا العام. المجلد الأول. فرنان دي بونو. ص 658 ـ 659.

حكفت الطيرة وحكفت الضبعة وكهف هوافتيح. [11] ويخبرنا الدكتور سامي الأحمد أن بعض المدافن التي تم العثور عليها في واحة البريمي، في الإمارات العربية المتحدة، قد ظهرت جماعية كما ظهر بعضها وقد مورس فيها طقس الجمجمة عن الجثة على الطريقة النطوفية. [12] وينطبق الحال نفسه على المدافن التي تم العثور عليها في موقع أم النار الأثري في الإمارات العربية المتحدة وأيضا في البحرين. [13]

كم هو مدهش هذا "التأثير" وهذا "الطابع" الحضاري الذي نجده ممتدًا من المغرب العربي إلى الخليج العربي، ومن الصومال إلى شمال بلاد الشام. وكم هم مدهشون هؤلاء القوم الذين استطاعوا أن ينتشروا مهاجرين شمالا وجنوبا، شرقا وغربا هربا من الجفاف والضغط السكاني!

ومن حقنا، والحال كذلك، أن نستفسر عن خط سيرهم عبر هذه "الهجرات". فإذا كانت بلاد الشام، وادي نطوف، موطن هذه الثقافة، فكيف انتقلوا إلى الخليج العربي، هل حدث ذلك عبر وادي الرافدين؟ فإذا كان كذلك حقاً، فلماذا لم يخلفوا لنا شيئا في وسط وجنوب العراق اللذين لم يظهر فيهما مواقع للحضارة النطوفية؟ هل هذا يعني بأن هؤلاء "المهاجرين" قد استمروا في سيرهم عبر العراق ولم يطب لهم المقام إلا على ساحل الخليج! ثم هناك الفرع الآخر من هؤلاء "المهاجرين" عبر سيناء إلى شمال وادي النيل، فاستقر جزء منهم هناك وانطلق فرع منهم إلى المغرب العربي وآخرين إلى أعالي النيل لأن منطقة الدلتا لم تسعهم! بل استمروا في انطلاقهم جنوبا عبر مصر والسودان والحبشة واستقروا في الصومال حيث ظهرت مواقعهم الأثرية. لا بد أن عددهم كان هائلا وزحفهم هذا أشبه بزحف التتار إذن.

---

11 مهران - مصر والشرق الأدنى القديم-جزء (9) -المغرب العربي. ص 22. ويؤكد على "عروبة" هذه الثقافة، وان كان تحت عنوان "الشرق" و"الشرق الأدنى" وهو ما نتوقعه من الباحثين الأوربيين. الباحث الفرنسي ل. بالوت. تاريخ إفريقيا العام. المجلد الأول. ص 585.

12 الأحمد - تاريخ. ص 101-102.

13 الأحمد - تاريخ. ص 122.

إن تعايش إعادة الصياغة النطوفية جنبا إلى جنب الصياغة الأقدم ينفي عن أصحابها هجرة الفاتحين لنشر دعوتهم الجديدة. فظهور مواقع لها فوق رقعة جغرافية بهذا الاتساع، يعود حقيقة، إلى تبني سكان تلك المناطق للصياغة النطوفية، تبنيا وجد استعدادا لديهم في ظل التجانس أو الوحدة الثقافية التي كان ينتمي إليها سكان ما بين الخليج إلى المحيط. ونحن نرى بأن هذا أقرب إلى المنطق. وبما أن هذه المواقع قد ظهرت من الخليج إلى الصومال ومن بلاد الشام إلى وادي النيل والمغرب العربي، فعلى الأرجح أن نقطة انطلاقها كانت من مكان ما في الوسط. فمن الأسهل أن يكون وصولها إلى الصومال عبر باب المندب من أن يكون قادما من بلاد الشام عبر وادي النيل والحبشة. كما أنه من الأسهل عليها أن تصل الخليج عبر عمان من أن تكون قادمة عبر وادي دجلة والفرات الذي لم تظهر لهما مواقع فيه. كما وأن إعادة الصياغة بحد ذاتها، تحتاج إلى تراكم في المخزون المعرفي من المعقول رؤية مركزه في قلب الجزيرة بناء على ما ذكرناه سابقا حول تأثير الزحف الجليدي. وبالتالي، لا يوجد ما يعارض كون منطقة عسير، مثلا، الموطن الأصلي لإعادة الصياغة النطوفية، عل المكتشفات الأثرية في المستقبل تدعم ذلك. والآن، لنسأل السؤال التالي؛ إلى أين وصل الإنتاج المعرفي للحضارة العربية بوحي الصياغة النطوفية للعقيدة؟ ذلك الاندفاع إلى محاكاة الطبيعة وإعادة إنتاج مظاهرها، كما مثله البناء في العراء عوضا عن الكهوف وتشكيل الدمى الطينية والحجرية والتركيز على الهيئة الإنسانية، هل توقف عند هذا الحد أم تطور مقدما لنا نماذج أخرى تدل على ذلك الإيمان بمقدرة الإنسان على الإنتاج والعمل؟

عقيدة الزراعة

تشير اللقى والمعالم الأثارية المكتشفة (مع الدخول في الألف الثامنة قبل الميلاد)، بأن الإنسان في المشرق العربي قرَّر إنتاج قوته بنفسه بتحوله إلى الزراعة المعتمدة على المطر، صانعا في تاريخ الإنسانية أهم منعطفاته، وواضعا الأساس لبناء الحضارات الكبرى فيه وسابقا إليها. ويجب أن نعي أن هذا التاريخ

والأماكن المعتمدة للتحول إلى الزراعة (بل كلمة تحول في حد ذاتها) هو في حدود المعلومات المتوافرة لدينا من أعمال التنقيب التي لم تمس بشكل جاد الجزيرة العربية حيث ما زالت عمليات التنقيب فيها سطحية بشكل كبير. ونحن نقول "قرّر" متعمدين، لأن التحول إلى الزراعة "لم يكن مدفوعا بشح البيئة الطبيعية وتراجع حقول الحبوب البرية"[1] التي أمدت الإنسان سابقا باحتياجاته الغذائية؛ فالأدلة الأثرية في المراكز النطوفية قبل تحولها إلى الزراعة "مثل أريحا في فلسطين وتل مريبط في سورية، تقدم برهانا ساطعا على ذلك. فقد تبين للبروفيسور جاك كوفمان، والذي نقب في موقع المريبط وغيره، وبالتعاون الوثيق مع علماء نبات ما قبل الكتابة (ما قبل التاريخ) وعلماء تحليل نبات الطلح، أن المواقع الزراعية الرائدة كانت غنية بالحبوب البرية التي يمكن جنيها والاعتماد عليها في اقتصاديات الجماعة، دون اللجوء إلى مجهود الزراعة المنظمة."[2] فقد ثبت أن الإنسان باستطاعته، مستخدما المنجل الصواني وطريقة الحصاد القديمة، جني 2.45 كجم من السنابل في ساعة واحدة، وهي كمية توفر كيلوجراما واحدا من الحبوب الجاهزة للطحن. "وهذا يعني أن أسرة من الجامعين لن تحتاج إلا إلى بضع أسابيع عمل في السنة لتحصل على مؤونة سنوية كافية من الخبز."[3] وبالتالي فإن التحول إلى الزراعة نشأ بقرار فكري بالدرجة الأولى لا "من أجل تلاؤم الجماعة مع وسطها الطبيعي بل من أجل تلاؤمها مع نفسها."[4] وقد رافق هذا الخيار الزراعي تحول أيضا في أنواع الحيوانات التي اختارها الإنسان لصيدها وتدجينها والأنماط المعمارية لمساكنه ومعابده والرموز القدسية لعقيدته الدينية، بمعنى أنه بالأساس يمثل تطورًا في صياغته لعقيدته.

وتمثل أريحا أفضل المواقع الحضارية لهذه الفترة. فالمعالم الأثرية فيها تشير إلى أن الإنسان قد استمر في بناء مساكنه على شكل دائري وبيضاوي، ولكن

1 السواح، ص 176.

2 السواح، ص 176.

3 السواح، ص 175.

4 السواح، ص 176.

باستخدام الطابوق الطيني مع غياب الحجر في البناء كما في عين الملاحة. والطابوق الطيني المستخدم قد تم تصنيعه يدويا على شكل أقراص بنيت به الجدران ودعمت بالخشب. وما أن نصل إلى حوالي 7500 ق.م إلا وتتحول هذه القرية إلى شبه مدينة تضم 2000 نسمة ومحاطة بسور دائري سماكته 1.5 مترا بارتفاع 3.6 مترا يتضمن برجا دائريا قطره 15 مترًا بارتفاع 15 مترًا، وقد حفر خارج السور خندق عريض في الصخر.[5] نحن لم نعد نتحدث عن صناعة فأس حجرية أو سكين من الصوان هنا، بل مدينة بسور وأبراج عالية وتشريعات لتنظيم معيشة 2000 نسمة داخل حدود مجتمعهم وخارجه. تشريعات اختصت بالحقول الزراعية التي تم اختيارها، تحديد مساحتها لإنتاج الكميات المطلوبة من الحبوب، حماية هذه الحقول وحماية المساكن والحيوانات والدفاع عنها أمام الآخرين، إلى جانب توزيع المهام داخل المدينة ونظام لتوزيع الغذاء الذي يتم حصاده إلى آخره من التشريعات التي ظهرت الحاجة إليها لضمان سير أسلوب الحياة الجديد هذا.

وتمثلت المعالم الأثرية الأخرى التي تم العثور عليها بالمدافن. فقد تحول الدفن الجماعي للجماجم في أريحا إلى دفن مجموعة من ثلاثة أو خمسة جماجم في قبر واحد وقد رصفت على شكل دائرة وجوهها تتجه نحو المركز وكأنها في حلقة تشاور. وكأننا هنا أمام مدافن أسرية. ثم أخذت أهمية الرأس بالازدياد حيث ظهرت في تل المريبط طقوس دفن الموتى تحت أرضية المسكن "بينما فصلت جماجمها ووزعت ضمن المسكن على امتداد الجدران، كل جمجمة ترتكز على قاعدة طينية خاصة بها [ارتفاعها حوالي 20 سنتيمترًا]، وذلك كنوع من الأثاث الجنائزي المعروض باستمرار أمام الأنظار."[6] والى جانب المدافن، تم العثور على الدمى بهيئتها الأنثوية والأسلوب الرمزي في التصنيع، فهناك التضخيم للثديين والورك والبطن، مع غياب الرأس نهائيا حيث تنتهي من الأعلى بامتداد للرقبة فقط. وقد اتخذت وضعية القعود على عجيزة ضخمة. وهذه الوضعية تشير إلى أنها كانت توضع على مصاطب في المساكن والمعابد كرمز

---

5 De La Croix & Tansey, p. 37

6 السواح، ص 214.

للقوة الشمولية يتعلق بالخصوبة على الأرجح. وكشف الإنسان في هذه الفترة تدجينه للحيوانات كالماعز والغنم والبقر والكلب والخنزير البري والغزال، وتربيتها للانتفاع بها.

إذن فالتوجه الذي لمسناه سابقا في الصياغة النطوفية، إبان الألف العاشرة والتاسعة ق.م، قد تطور في الألف الثامنة ق.م بشكل يتسق مع ما ذهبنا إليه من قرار الإنسان محاكاة الطبيعة وإعادة إنتاج مظاهرها. فإعادة إنتاج الكهوف الطبيعية لم يعد يكفي ليعبر عن قدرات الإنسان، بل تم التنازل عن الحجر الطبيعي لصالح الصناعي الذي مثله الطابوق الطيني، كما كان من الطبيعي أن يقود الأمر، مع تراكم المخزون المعرفي، إلى إعادة إنتاج الحبوب البرية (الطبيعية) أو ما نسميه بالزراعة. ومظاهر الإنتاج المعرفي الأخرى متسقة، هي أيضا، مع هذه الصياغة للعقيدة. فاستئناس الحيوانات هو مجرد تعبير عن تعاظم نظرة الإنسان لدوره في الوجود. كذلك الحال فيما يتعلق بسور أريحا نفسه. فالنظرة التقليدية إلى هذا السور على أنه كان يهدف إلى حماية السكان لا تصمد أمام الحقائق التاريخية. فمن ناحية، لم يتم العثور على أية لقى أثرية لأسلحة حربية أو أي مظاهر تدل على حدوث صراع أو نزاع. ومن ناحية أخرى، تشير الحقائق التاريخية إلى أن فكرة بناء سور حول المواقع السكنية لم تتكرر في الحضارة العربية إلا بعد سور أريحا هذا بحوالي أربعة آلاف سنة.[7] فهل يعقل أنه كانت هناك حاجة لحماية المواقع السكنية إبان النصف الثاني من الألف الثامنة ق.م ثم انتفت هذه الحاجة لمدة 4000 سنة قبل أن تعود إلى الظهور مجددا. ثم ممن أراد سكان أريحا حماية أنفسهم بسور وأبراج ارتفاعها 15 مترًا! هل سنعود إلى فكرة الباحثين الأوربيين حول "هجرات" هاربة من الجفاف والتصحر تتصارع على مصادر المياه في زمن كانت الأمطار والجداول ما زالت وفيرة على طول وعرض الأراضي العربية إبان الألف الثامنة ق.م. أم أن هذا السور مظهر آخر عبر فيه الإنسان عن قدرته محاكاة مظاهر الطبيعة.

---

7 كما سنرى لاحقا، هدم سور أريحا هذا مع نهاية الألف الثامنة ق.م. ولم تحاط بسور شبيه إلا في الألف الثالثة ق.م.

لست أدري إلى أية درجة نستطيع مد خيالنا "العلمي" لنرى العلاقة ما بين إعادة إنتاج كهوف الطبيعة وبين إعادة إنتاج سفوح الجبال التي كانت تحيط بها. فعلى الأرجح أن بناء هذا السور كان استعراضا للمستوى العلمي والصناعي والتقني الذي وصلت إليه الحضارة العربية "النطوفية" حينها، كمعلم حضاري أكثر من كونه ذا وظيفة دفاعية، مما يتسق مع تعاظم رؤية الإنسان لنفسه وقدراته ودوره في الوجود. وعلنا نجد في تطور طقوس الدفن ما يؤيد ذلك. فالجمجمة الإنسانية، ذلك المركز للروح والمقدرة الإبداعية، لم يعد دفنها مفصولا عن الجسد كافيا للتعبير عن أهميتها والاحترام والتقديس الذي تستحقه كرمز للقوة الشمولية. فكما ظهر في تل مريبط، باتت تعرض حول جدران المساكن لا تدفن تحت التراب تعبيرا عن الاحترام المتزايد لها، وبالتالي، تعبيرا عن تزايد أهمية الهيئة الإنسانية كرمز لتلك القوة الشمولية. وهذا ما سمح بتطوير الدمى الإنسانية من مختزلة جدا، بلا ملامح أو جنس، إلى دمى بملامح أنثوية واضحة تعبر عن جانب الخصوبة بالذات.

ولا بد لنا من وقفة هنا مع هذه التطورات في صياغة العقيدة، لنتفهم بشكل أفضل هذا الإنتاج المعرفي الذي نسج بها ومظاهره اللاحقة فيما بعد الألف الثامنة ق.م. أشرنا سابقا إلى أن الإنسان، بوحي من تجاربه الوجدية، قد قسم الوجود منذ القدم إلى مجال دنيوي يعيش فيه، ومجال قدسي ينتقل إليه بعد مماته، وقوة شمولية غير محددة المعالم والهوية تربط ما بينهما. وقد مثلت طقوسه محاولات الاتصال مع هذه القوة الشمولية السارية لتحقيق الوحدة بين المجالين؛ الدنيوي بكل مظاهره المرئية والمحسوسة، والقدسي بكل سريته وغموضه. وقد استخدم في طقوس اتصاله هذه رموزا انتقاها بعناية لمساعدته في استحضار واستدعاء القوة السارية ولفت انتباهها إليه. فحين أراد صياغة تجربته الوجدية، كما أشرنا سابقا، كان مضطرا إلى الاعتماد على مخزونه المعرفي وأدوات التواصل التي بين يديه. بطبيعة الحال، مع كل إعادة صياغة، كانت نظرته لهذه القوة الشمولية السارية تتطور وتتبدل. وكان هذا ينعكس،

بالتالي، على الرموز القدسية التي استخدمها في استحضارها واستدعائها. فكما تلمسنا صياغة العقيدة من دراستنا للإنتاج المعرفي، يمكننا دائما تقييم نتائجنا من خلال دراستنا للرموز القدسية المستخدمة. وخشية من أن نتهم هنا بتفسير الماء بعد الجهد بالماء، باعتبار أن الرموز القدسية هي أولا وأخيرا جزء من الإنتاج المعرفي، نقول إنه غالباً ما تكون علاقتها بصياغة العقيدة أوضح وأكثر مباشرة. فالعلاقة ما بين الدمى الأنثوية وصياغة العقيدة هي دائما أوضح من العلاقة ما بين سور أريحا وصياغة العقيدة، فالأولى مباشرة أما الأخيرة فتحتاج إلى تحليل ورؤية أعمق.

فإذا أعدنا ترتيب أوراقنا اعتمادا على دراستنا للرموز القدسية، سنجد أن العربي، في المواقع المكتشفة حتى تاريخه والتي تعود إلى العصر الحجري القديم، اعتمد على صيد الحيوانات وجمع القوت في غذائه. كما سكن الكهوف، ولم يكن ملتزما بالاستقرار في موقع ثابت.[8] وكان في هذه المرحلة مدركا لامتلاكه قدرات وإمكانات تميزه عن الحيوان، مثلا. تميزه عن قطيع من الدببة أو الخيول أو الغزلان أو الجاموس. ولكنه كان، أيضا، مدركا لامتلاك الحيوان قدرات وإمكانات لا يملكها هو بالمقابل، فبعضها يطير وبعضها أقوى منه جسديا وبعضها أسرع منه وهكذا. فمع علمه بتفوقه عليها بشكل عام، إلا أنه كان يرى أن هناك ما يكفي من الأمور المشتركة بينه وبينها مما قلل من هامش التفوق هذا. وبالتالي، قرر الإنسان صياغة عقيدته عن وحدة وتكامل الوجود مبنية على الندية والتماثل ما بين الموجودات أكثر من أي شيء آخر. فهناك المجال القدسي والمجال الدنيوي والقوة الشمولية المحايدة التي لا تميز بين الموجودات. وحين أراد أن يرمز لها، استخدم أدوات التواصل التصويرية منتقيا من بيئته بعض أنواع الحيوانات التي كان يراها بلا اسم ولا هوية ولا سيرة ذاتية بعكس الإنسان. فهذا

---

8 إن ثقافة فن الكهوف والملاجئ الصخرية تشير إلى أن صاحبها قد اتخذ بعضها دورا خاصة للعبادة أو محجات على أقل تقدير. مما يعني أنه كان في ترحاله يحتفظ بمسافة ما ضمن محيط هذه الكهوف. فكان يستقر في معسكرات سكنية ولكنه لم يكن يرى ضرورة التزامه بها فيتركها إلى أخرى ولكن ضمن هذا المحيط. فعلى الأرجح أنه اتبع نظاما دوريا ما بين عدد من هذه المواقع.

الغزال أو ذلك الغزال أو ذاك الغزال في القطيع هم واحد، متماثلين، مما كان مناسبا لرؤيته للقوة الشمولية.

ولكن مع تراكم مخزونه المعرفي، الذي ساهم في زيادة مقدرته على الفعل والإنتاج، أخذ هذا الهامش في الاتساع والتفوق. وقد ظهر هذا بشكل خاص في نظرته للحيوان. فبداية تدجين الحيوان أخذت تفقده حياديته التقليدية التي كان يملكها، فتدجينه أعطاه اسما وهوية وسيرة ذاتية. وحين أراد الإنسان استغلال مخزونه المعرفي الجديد في إعادة صياغة عقيدته، بشكل أوضح، عن وحدة وتكامل الوجود، صاغها مبنية على الاحترام والتقدير للموجودات الأخرى بدلا من الندية والتماثل. وانعكس هذا على رموزه للقوة الشمولية التي بدأت بضم الهيئة الإنسانية بشكل مختزل جدا لا تدل حتى على الجنس محاولا الإبقاء على حياديتها قدر الإمكان، وأخذت طقوس الدفن تركز على الجمجمة كمركز للروح والقدرة الإنسانية.

وما أن بدأ الإنسان العربي بتمييز نفسه أكثر حتى بدأ بزيادة قدرته على الفعل أكثر، كما رأينا بقراره التحول إلى الزراعة دون شح في البيئة الطبيعية يدفعه إلى ذلك، وبناء أشباه المدن مستندًا على الصياغة النطوفية للعقيدة. وزاد التكثيف في تدجين الحيوان من سرعة إفقاده لحياديته واستبداله بالهيئة الإنسانية في الرمز إلى القوة الشمولية بتحديد أكبر، كما رأينا في الدمى التي أخذت شكلا أنثويا واضحا وعرض الجماجم كأثاث جنائزي في المساكن.

ولا شك بأن هذا المخزون المعرفي الكبير قد خلق أزمة من نوع ما للإنسان العربي في صياغته للعقيدة. فنظامه التقليدي من الرموز القدسية للقوة الشمولية قد أخذ بالتداعي من جهة، ومن جهة أخرى التغير الذي أقرّه في بناه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أخذ يمهد الطريق أمام إمكانية إحداث نقلة نوعية في صياغته للعقيدة. وهو تغير ما كان ليتم دون محاولة البحث عن سبل للإبقاء على النظام القديم. ففي تل المريبط، في سوريا، استخدم الإنسان في أواخر الألف

التاسعة ق.م الثور البري في الرمز للقوة الشمولية. مع العلم بأن "الفصيلة البقرية كانت نادرة جدا في تلك المنطقة"[9]، ولم تبدأ أعدادها في التزايد وتدجين الإنسان لها إلا حوالي 7400 ق.م. وما التحول اللاحق في تل المريبط إلى استخدام الهيئة الإنسانية في الرمز لهذه القوة إلا لفقدان الفصيلة البقرية حياديتها هي الأخرى. ونعود لنؤكد بأن إدخال الهيئة الإنسانية لم يعنِ إلغاء استخدام الرمز الحيواني، ولكنه فتح الباب أمام إمكانية تشخيص القوة الشمولية وتحديد هويتها.

وقد يتساءل البعض، هنا، إذا كان تدجين فصيلة من الحيوان يلغي حياديتها، وبالتالي، دورها كرمز للقوة الشمولية، فلماذا لم يستخدم الإنسان حيوانا لم يدجنه كالأسد أو الفيل مثلا، في نظامه الرمزي؟

وحقيقة الأمر أن طريقة اختيار الإنسان لأنواع من الحيوانات كرموز قدسية هي غير معروفة وغير متفق على تفسيرها. فهو لم يخترها بدافع هاجسه الغذائي، مثلا، اعتمادا على كثرتها أو قلتها في منطقته. ففي الثقافة النطوفية اختار الإنسان الغزال الذي يتواجد في منطقته بكثرة وكان يمثل طريدته المفضلة، واختار الأيل الأسمر وهو نادر الوجود في منطقته ولم يختر أي حيوان آخر.[10] وحتى في ثقافة فن الكهوف، التي مثلت مجموعة مختلفة من الحيوانات في رسومات على الجدران، فقد اتضح أن الحصان والثور والجاموس كانت دائما تشغل المناطق المركزية على الجدران، وتأتي الحيوانات الأخرى على الأطراف والمناطق الثانوية.[11] وإذا علمنا أن طوال عصر هذه الثقافة كان الإنسان يصطاد بشكل رئيس الحصان والرنة لغذائه، وكان الثور والجاموس (البيسون)، خاصة، نادري التواجد لقدرنا بأن الإنسان هنا أيضا، لم يقف هاجسه الغذائي خلف اختياره لرموزه القدسية.[12] ولغياب الحيوانات المفترسة أو الضخمة أساسا من

9 السواح، ص 163 - 164.

10 السواح، ص 162.

11 السواح، ص 146.

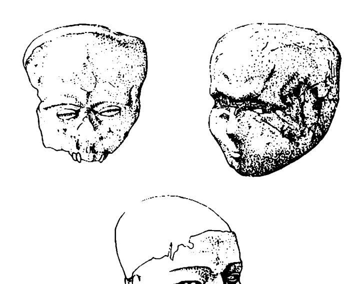
Howell, p. 151 12

نظام رموزه القدسية وعلى مدى العصر الحجري، دليل على أنه لم ينتق من بيئته حيوانات كان يهابها أكثر من غيرها. لهذا يعتبر اختيار حيوان ما دون غيره كرمز قدسي اختيارًا فكريا بالدرجة الأولى نجهل أسبابه الحقيقية في الوقت الراهن. ولكن نستطيع – على الأقل- تفهم ذلك التحول التدريجي عن الحيوان إلى الهيئة الإنسانية. فكجزء من المخزون المعرفي العربي، أدى فقدان الحيوان لحياديته، من ناحية، وتعاظم نظرة الإنسان إلى نفسه، من ناحية ثانية، إلى سهولة تبني صياغة للعقيدة بدلت من النظرة التقليدية إلى القوة الشمولية من محايدة غير مشخصة إلى قوة فاعلة مشخصة ذات أهداف معينة. وبدافع هذا التبني ظهرت الدمى الأنثوية. فهل يعني هذا أن العرب أعطوا القوة السارية شخصية وملامح أنثوية؟ مع أن رد الباحثين الأوربيين هو بالإيجاب، وبأن هذه الدمى تمثل أول مظاهر عبادة الربة الأم، فإن جوابنا هنا هو بالنفي. فالتشخيص والملامح التي أبدتها هذه الدمى، ليس المقصود منهما بالضرورة التجسيد، بل على الأرجح المفهوم الذي تعبر عنه الصورة الأنثوية. بمعنى أن المقصود لم يكن الأنثى بحد ذاتها بل مفهومها المتمثل "بالخصوبة". بل إن مصطلح الخصوبة اختيار غير موفق لوصف هذا المفهوم.[13] فالأصح استخدام مصطلح العطاء، العطاء الذي لا ينضب، المستمر. وقد جاءت الصياغة العربية لترى بأن هذا العطاء قد أُختُصَّ به الإنسان لأنه الأقدر على الانتفاع به. بل إن قدرته على إعادة إنتاج بعض هذه المظاهر ومحاكاتها دليل على خصوصية علاقته بهذه القوة. ولعل تطويره لهذه القدرة على المحاكاة وسعيه لذلك هو بحد ذاته رمز قدسي لهذه القوة ذات العطاء الذي لا ينضب، رمز إلى أنه قد فهم حقيقة دوره في الوجود. وبالتالي، كل عمل يقوم به لا بد أن يكون سعيا لإعلام القوة الشمولية أنه قد فهم، أنه يعرف الحقيقة الآن، وأن الإنسان عليه أن يكون ذا عطاء مستمر أيضا في محاولته تحويل نفسه إلى صورة عن، أو نسخة أو انعكاس لهذه القوة في المجال الدنيوي، ليعيش بشكل دائم في حالة وحدة مع الوجود. ومن هنا نفهم النقوش والدمى الإنسانية كرموز قدسية، والدمى الأنثوية كرمز قدسي.

---

13 كما سنرى لاحقا، فقد تم التعبير عن مفهوم الخصوبة بدمى أنثوية وذكرية معا.

ومع تبدل وتطور الإنتاج المعرفي العربي عبر تاريخه، استمر الدافع وراءه داخل هذا الإطار. ويمكننا متابعة ذلك بيسر مع دخولنا في الألف السابعة ق.م، حيث ظهر في أريحا انعطاف جديد لم يكتفِ بعرض الجماجم كما هي حول جدران المساكن، في حالتها الخام، بل تم استخدام الكلس والطين في إعادة تشكيل ملامح أصحابها، "وملئت محاجر العيون بأصداف تعطي شكل البؤبؤ ثم طلي الوجه بلون يماثل لون البشرة الإنسانية، وتم حشو الجمجمة من الداخل بالطين المدكوك لأجل تقويتها."[14] ولكن هذا الطقس لم يستمر طويلا، إذ تم الابتعاد عنه والاتجاه نحو التنميط في تشكيل هذه الجماجم كجزء من تمثال نصفي وأحيانا بالحجم الطبيعي من الطين. كما ظهر هذا التنميط في تل المريبط، إبان هذه الفترة، وإن كانت درجة إتقانه أقل من تلك التي ظهرت في أريحا.

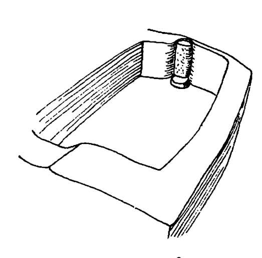


ور 7: عاد تشكيل الجماجم (...)

ومما يلفت الانتباه، أيضا، أن أريحا قد تم

14 السواح، ص 214.

إعادة بنائها ببيوت مستطيلة الشكل بدلا من الدائرية. وظهرت المعابد مستطيلة الشكل والتي تميزت بوجود "تجويف طولاني على هيئة محراب في وسط الجدار الشمالي، وفي أسفله قاعدة من حجر بركاني، وجد قربها عمود من الحجر نفسه يبدو أنه كان منتصبا عليها."[15] وهو تصميم سنرى استمراريته في المعابد العربية لاحقا، والمعابد العربية في اليونان أيضا، والمسماة ميغارون.[16]



ور 8: معبد ريحا [illegible]

فإلى أي حد كان لإعادة تشكيل ملامح الجمجمة الإنسانية أثره البالغ في تثوير مفهوم القوة الشمولية السارية؟ فإعادة تشكيل هذا الرمز كان فيه إبقاء لاسم وهوية وسيرة صاحبها فهل انعكس هذا على القوة الشمولية مغيرا في حياديتها ومسبغا عليها اسم وهوية وسيرة الرمز؟ لعل هذا ما وقف وراء الابتعاد عن مثل هذا الطقس للتهديد الذي حمله للمفهوم التقليدي للقوة الشمولية الفاعلة. فعلى أقل تقدير، بدأت هذه القوة تتحدّد معالمها بشكل لم يسبق له مثيل، لا من حيث المفهوم بل من حيث التجسيد أيضا. وإن كان هذا يمثل قمة من قمم محاكاة مظاهر الطبيعة ويمكن تفهمه في إطار التوجه العام السابق، إلا أن تأثيره على تجسيد هذه القوة فرض نوعا من إعادة النظر في صياغة العقيدة نفسها.

15 السواح، ص 166.

16 De La Croix & Tansey, p. 37

هذا "الفرض"، ودوره في إعادة الصياغة، قد آثرنا تأجيل تناوله حتى هذه اللحظة لصعوبة دراسته قبل هضم العلاقة ما بين المخزون المعرفي وإعادة الصياغة. فهو عامل كامن، مغزول ضمن خيوط نسيج الصياغة، لذلك يصعب ملاحظته بشكل مستقل. ونحن نقول يصعب لا يستحيل لأن محاولات استشراف شكل وطبيعة المسار الذي سيسلكه أو يسلكه إنتاج معرفي ما، دائمة الحدوث والتناول من قبل المفكرين في أي مجتمع إنساني. ولكنها لا تنجح، بالضرورة، في التحول إلى حركة فعالة لتصحيح هذا المسار إلا حين يفرض هذا "الفرض" نفسه. وإن كنا لا نريد التشديد على الحتمية التي يلعبها دور هذا العامل في هذه المرحلة المبكرة من البحث، إلا أننا لا نريد التقليل من شأنه أيضا. فصياغة العقيدة يُنسج بها إنتاج معرفي ما، كأن الصياغة نواة والإنتاج المعرفي محيط بها. ثم يتحول هذا الإنتاج، مع تراكمه عبر الوقت، إلى مرجعية بحد ذاته، إلى نواة عوضا عن الصياغة. وليس من الصعب أن نرى احتمال الحياد عن صياغة العقيدة من جراء ذلك وخروج إنتاج معرفي من وحيها ولكنه غير منسوج بها بشكل مباشر، أو ما يمكن أن نطلق عليه المغالاة. فإعادة تشكيل الجماجم هو من وحي صياغة العقيدة التي ركزت على الهيئة الإنسانية، ولكنه مغالاة فيها نسجته مرجعية ثانوية هي تراكم الإنتاج المعرفي بحد ذاته. وعادة ما يؤدي ذلك إلى نوع من الصدام ما بين ذاكرة لم تعد تحوي سوى ملامح لصياغة العقيدة وذاكرة لم تعد تحوي سوى تراكم الإنتاج المعرفي كمرجعية وحيدة. وقد ينتج من جراء ذلك إعادة صياغة جديدة للعقيدة مبنية على المخزون المعرفي المتراكم بكل ما يحويه من صياغة قديمة للعقيدة وإنتاج معرفي. وهذا هو عامل "الفرض" الذي نرى أهمية ضمه إلى أدوات تحليلنا لتطور الحضارة العربية.

المخزون المعرفي الذي امتلكته الحضارة العربية "النطوفية" عند المفترق هذا، كانت سمته التفصيل والتحديد. فكما مر سابقا، تفصيل وتحديد السلطة في المجتمع، تفصيل وتحديد مهام الأفراد والأراضي والملكية...الخ، أصبح طابعا فكريا مميزا مع دخولنا في الألف السابعة ق.م. مفهوم العطاء، الذي تم به

تشخيص القوة الشمولية، ليس بممتنع عن هذا التفصيل والتحديد أيضا. فعلى الأرجح أن أي إعادة صياغة كانت ستعمد إلى ذلك بحيث، مثلا، يتم تحديد جانب الأرض من مفهوم العطاء هذا، وجانب الماء منه وجانب الهواء وجانب الحرارة، أو الشمس أو النار. أربعة جوانب رئيسة، أو أربعة عناصر مندمجة مع بعضها البعض مكونة المفهوم الأكبر، العطاء، الذي يصف القوة الشمولية. ولا يوجد، مبدئيا، ما يؤكد اختيار هذه العناصر بالذات في تحديد جوانب القوة الشمولية سوى وضوح قدسيتها في الحضارة العربية لاحقا. ولكنه، بلا شك، كان المسؤول عن التحول من البناء الدائري غير المحدد لصالح البناء المربع أو المستطيل محدد الجوانب والأركان. فهو بحد ذاته رمز قدسي لهذه القوة يعبر عن السعي المستمر لتحول الإنسان إلى انعكاس لها في المجال الدنيوي. وضمن هذا السياق تم النظر إلى عادة تشكيل الجمجمة على أنه تحديد للقوة الشمولية في الاتجاه الخاطئ وبالتالي، استعيض عنه بالتنميط لتجنب التجسيد الشكلي لها. ومما يدل على استمرار اعتقاد الإنسان بوجود علاقة خاصة ما بينه وبين هذه القوة هو بناؤه مسكنا خاصا لها كما مثله معبد أريحا. فالكهوف الطبيعية التي اتخذها سابقا دورًا للعبادة أعاد إنتاجها - كما فعل بالمساكن- ولكنه لم يحاكِ بها كهوف الطبيعة غير محددة الجوانب، بل بناها محددة بشكل مباشر. وهذا يشير على عمق إيمانه بصحة فهمه لها وتعاظم أهميتها عنده. فالمعبد يختلف عن ذلك الكهف العميق بسهولة الوصول إليه إلى جانب وقوعه بين مساكن المعيشة. أما ذلك العمود الذي بُني له محراب خاص به فيصعب تحليل ما كان يرمز إليه حينها، ولكنه استمر تقليدا متوارثا في الحضارة العربية لآلاف السنين. فلعله كان رمزا للجبل نفسه، أو رمزا للصلة ما بين المجال الدنيوي والقدسي أو الاثنين معا. على أية حال، ستتضح حقيقته لنا مع متابعتنا للبحث.

يتضح هنا مدى التطورات المتلاحقة في صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي لهذه الفترة الانتقالية، ما يعرف بالعصر الحجري الوسيط، ما بين الحجري القديم والحديث. وهي تطورات لم يتم العثور على شبيه لها في أي مكان آخر في

العالم ككل لهذه الفترة الزمنية المبكرة. فهي من اختصاص إنسان أولى القرى وأشباه المدن في الحضارة العربية. والنقلة النوعية في صياغة العقيدة، والتي لمحنا جذورها هنا، لم تكتمل إلا لاحقا وبعد مد وجزر وصراع مع المفهوم القديم. ولكن إلى أن يتم استخدام الكتابة، سنبقى عاجزين عن الخوض أكثر من ذلك في تفاصيل هذه التطورات. فمع وصولنا إلى سنة 6000 ق.م، يدخل العالم العربي في العصر الحجري الحديث وبداية الحضارات الكبرى في حين تستمر باقي الإنسانية في الحجري الوسيط حتى سنة 3000 ق.م.

الفترة الانتقالية

ما الذي حدث في الحضارة العربية ليبرر اعتماد نهاية الألف السابعة ق.م، 6000 ق.م، انتهاء لعصر وبداية لآخر يطلق عليه تقليديا الحجري الحديث؟ في حقيقة الأمر لاشيء. فالإنتاج المعرفي العربي استمر في تطوره داخل إطار النسق والتوجه العام الذي وضعت ركائزه إبان الألف السابعة ق.م. فقد بدأنا بالحضارة العربية التي امتد نفوذها حتى شمال إسبانيا وامتازت برسومات الكهوف، التي أسميناها مجازا بالثقافة الوهرانية. وظهر فيها بداية محاكاة الإنسان لمظاهر الطبيعة الذي تطور إلى الدمج والتركيب لاحقا، إلى جانب توجه لإدخال الهيئة الإنسانية في نظام الرموز القدسية. وقد أدى الدمج والتركيب (التجريد) إلى ظهور أقدم أثر لاختراع العرب الكتابة في بلاد الشام حوالي 10000 ق.م. كما أدى إدخال الهيئة الإنسانية إلى ظهور الدمى المختزلة جدا. وأشرنا بأن هذا الإنتاج المعرفي كان منسوجا بصياغة للعقيدة بدأت ترى للإنسان دورا مميزا في الوجود يفوق دور باقي مظاهره الأخرى. وتبع ذلك حدوث إعادة صياغة للعقيدة، أسميناها مجازا بالنطوفية، عاشت جنبا إلى جنب الصياغة القديمة مركزة بشكل أكبر على الهيئة الإنسانية ومقدرة الإنسان على محاكاة مظاهر الطبيعة. وكان لهذه الصياغة أثرها الكبير على تطور الإنتاج المعرفي العربي كما مثله بناء مساكن في العراء ومن ثم الزراعة وتدجين الحيوان. وقد أدت هذه الصياغة إلى تشخيص القوة الشمولية بأنها العطاء الذي لا ينضب كما مثلته الدمى الأنثوية، ثم

تم تفصيل وتحديد جوانب للقوة الشمولية دون فصلها عن بعضها البعض كما مثله البناء المربع. ولكن التركيز على الهيئة الإنسانية قاد، في النهاية، إلى تجسيد هذه القوة كما مثله إعادة تشكيل الجماجم بملامح أصحابها. وقد رفض هذا التوجه سريعا لصالح التنميط. وأشرنا أن تعايشا لأكثر من صياغة للعقيدة وأكثر من اجتهاد في فهمها كان منتشرا فوق الأرض العربية من المحيط إلى الخليج بسبب الوحدة الثقافية التي كانت تظلل سكانها. وفي إطار هذه الوحدة لم تتوقف محاولات إعادة الصياغة والاجتهاد في تطويرها، خاصة وأن التراكم في المخزون المعرفي سيفرض ذلك. ولا بد من التذكير بأن صياغة العقيدة تشمل طقوسا وأساطير، بمعنى أنها تعبر عن دين عربي. فهل تعني إعادة الصياغة ضرورة التحول من دين إلى آخر؟

قد نجد إجابتنا في الصياغة النطوفية. فالدمج والتركيب والتركيز على الهيئة الإنسانية قد ظهرت قبل وضوح الإنتاج المعرفي النطوفي بألفي سنة تقريبا. إعادة الصياغة النطوفية، إذن، لم تحدث قطيعة مع الصياغة القديمة للعقيدة ولكن، كما تدل الكلمات، أعادت صياغتها معتمدة على مخزون معرفي زاد حجمه. وهذا هو السبب في انتشار تبنيها من قبل العرب على امتداد أرضهم دون إلغاء حقيقي للقديم. بل اعتمادا على التنوع الجغرافي للأرض العربية، تباينت قوة وضوح مظاهر إنتاجها ما بين بلاد الشام ووادي النيل والمغرب العربي مثلا. من هذا المنطلق، العقيدة العربية، أساس الدين العربي وجوهره، ثابت لا يتغير. الذي يتغير ويتعدل هو صياغة هذه العقيدة، في محاولات إيضاحها وتفسيرها وهو أمر مرهون بصاحب التجربة الوجدية والتراكم في المخزون المعرفي والقائمين على الصياغة. وعليه، فإعادة صياغة العقيدة لا تحمل مفهوم استحداث دين جديد بقدر ما تحمل مفهوم تعديل وتصحيح، إن جاز لنا التعبير، الدين نفسه.

وهذا يعني أن أيَة إعادة صياغة للعقيدة أو اجتهادًا في تفسيرها، لا يمكن أن يُتبنى من قبل العرب إذا خرج عن ثوابت العقيدة نفسها، بأن هناك مجال دنيوي ومجال قدسي وقوة تفيض فيهما موحدة الوجود، وأن هذه القوة ليست كشيء

مألوف، فلا يمكن تجسيدها. يمكن تشخيصها كمفهوم وتحديد لجوانب هذا المفهوم، لأن ذلك لا يخرج عن ثوابت العقيدة. أما تشخيصها بتجسيد ملامحها وتحديد شكلها ففيه خروج عن هذه الثوابت، وبالتالي فهذا مرفوض. لذلك، كان هناك دائما مجال في الحضارة العربية لتعايش أكثر من صياغة للعقيدة وأكثر من اجتهاد حولها بشكل سلمي وجنبا إلى جنب طالما اعتمدت مثل هذه الثوابت.

في حدود المخزون المعرفي للألف السابعة ق.م، تم فهم إعادة تشكيل الجمجمة بملامح صاحبها كرمز قدسي، تجسيد لملامح القوة الشمولية. فاعتبر هذا خروجا عن الثوابت وتم رفضه. ولكن الصياغة التي قادت لمثل هذا الطقس قادت أيضا إلى نوعية من الإنتاج المعرفي المميز/ مثل العمارة والزراعة وتدجين الحيوان. وهو إنتاج نافع وفاضل ويمثل رموزا قدسية - بحد ذاته- لقوة العطاء المستمر في الوجود، كما أشرنا سابقا. لذلك، كان لا بد من تعديل الصياغة بحيث تبقي على تحديد جوانب هذه القوة وتتخلى عن تحديد شكل ملامحها. وبما أن الذي قاد إلى مظاهر هذا الإنتاج المعرفي كان جزءا منه التركيز على الهيئة الإنسانية كرمز قدسي، - مما قاد إلى التجسيد- فهذا التعديل سيفرض التخلي عن الهيئة الإنسانية وزيادة التركيز على القدرة الإنسانية كرمز قدسي. وهذا سينعكس - بلا شك- على تحديد جوانب القوة الشمولية الذي لمسنا بداياته إبان الصياغة النطوفية. فالدمج والتركيب إلى جانب التفصيل والتحديد أصبحت جزءا من المخزون العربي الآن. فإلى أية درجة سيستغلون في توضيح وتفسير مفهوم القوة الشمولية؟ هل سينظر إليها كدمج وتركيب لعدد من الجوانب المحددة؟ وكم سيكون عددها وكيف سيتم تقسيمها؟ وكيف ستكون علاقة كل هذا مع الصياغة "النطوفية" و"الوهرانية" الأقدم وأصحاب التجارب الوجدية الجديدة والاجتهادات المتلاحقة؟

كل هذه الأسئلة وغيرها ستبقى الإجابة عليها محكومة بحجم اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة، فهي الوحيدة التي ستطلعنا على الإنتاج المعرفي وتطوره كي نحكم على صحة هذا المسار للتطورات في صياغة العقيدة العربية. وهذا الحجم

مرهون بحملات التنقيب ومدى تساوي توزعها فوق أرضنا العربية. لذلك، من الطبيعي أن نشعر بأن هناك أدلة ناقصة ومعلومات ضائعة في دراستنا لتاريخنا القديم. ولكن ما يهمنا بالأساس هو اتساق ما نعثر عليه مع نظريتنا حول العقيدة والإنتاج المعرفي. فإذا نجحنا برؤية هذه العلاقة على ضوء ما هو مكتشف من لقى معالم أثرية، سنكون قد حققنا هدفنا حتى بوجود فجوات معلوماتية لا مهرب منها حاليا.

إن حملات التنقيب كشفت عن مراكز حضارية تعود إلى الألف السادسة ق.م لم تكن نعرف عنها شيئا في الألف السابعة ق.م، وذلك إما لمحدودية أعمال الحفر أو لأنها مواقع لم تكن مسكونة قبل ذلك. وقد أكدت هذه المواقع الجديدة ما ذهبنا إليه ه من تعايش أكثر من صياغة للعقيدة داخل إطار الثوابت العربية لها. فهذه المراكز كانت تمثلها قرى وأشباه مدن مستقلة بذاتها ولكنها مرتبطة فيما بينها بوحدتها الثقافية، وبالتالي، قادرة على تطوير خصوصيتها في ظل غياب الدولة المركزية القادرة على توحيد صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي. وفي حقيقة الأمر، سيذكرنا الألف السادس ق.م بالفترة الانتقالية التي مثلها الألف العاشر ق.م، وهو أمر منطقي كونه يمثل مرحلة إعادة صياغة واضحة كما ستدلنا مظاهر الإنتاج المعرفي.

من أهم هذه المظاهر التي بررت اعتبار 6000 ق.م. بداية مرحلة جديدة هو الفخار. فالعلماء يجمعون على أن أولى الأواني الفخارية في التاريخ كانت من إنتاج الحضارة العربية، حيث ظهرت هذه الأواني سميكة، خشنة، مصنوعة من طين فيه كمية كبيرة من القش، وقد تم حرقها تحت درجة حرارة منخفضة نسبيا. هذا إلى جانب أن هذه الأواني كانت قد صنعت باليد وظهرت خالية من الزخارف والألوان.[17] وصناعة الأواني الفخارية لا تقل أهميتها كمؤشر على صياغة

---

17 أحمد سوسة - تاريخ. ج 1. ص 130. كذلك .Kenyon p. 62 وكما سنرى لاحقا. يعود اختراع عجل الخزاف إلى الفترة من 4000 3500 ق.م. أما العجل بحد ذاته فهو أقدم من ذلك ويعود إلى ما بين 5000 4500 ق.م.

العقيدة من التحول إلى الزراعة. فكما كان التحول إلى الزراعة غير مبرر بشح في البيئة، كذلك صناعة الأواني الفخارية غير مبررة بشح في تنوع أشكال وأحجام الأواني الحجرية السابقة التي كانت على درجة عالية من الإتقان والكفاءة. كما لا ينطبق على إنتاجها مبدأ محاكاة الطبيعة السابق بنفس الدقة التي كان ينطبق فيها على بناء الكهوف السكنية بالطابوق الطيني في العراء أو إنتاج الغذاء. فالفخار هنا مثله مثل الطابوق الطيني هو ابتكار لمادة بدل الحجر الطبيعي لتشكيل أواني وأشكال مختلفة وهذا يعني أنها امتداد لتأثير الثقافة النطوفية. فدمج الطين بالقش وبالماء ثم تركيبها لتشكيل جرة، ثم حرقها (دمجها بالنار)، لم يجزه ويجعل الاستثمار في تجارب إنتاجه ممكنا سوى ذلك التطور على صياغة العقيدة الذي اعتبر القوة الشمولية مجموعة من العناصر المندمجة مع بعضها البعض. وبالتالي، جدوى عملية دمج عناصر مع بعضها البعض كانت عالية. فالفخار يمكن رؤيته من هذه الزاوية كرمز قدسي، كما تؤكد عليه أقدم اللقى التي تم العثور عليها له. منها، على سبيل المثال، ما تم العثور عليه في تل بقرص، بسورية، حيث صنعت أواني فخارية على شكل أرنب وقنفذ.[18] وهذا يتماشى مع صياغة للعقيدة اعتبرت أن القوة الشمولية قد "اختصت" الإنسان بتلك القدرة على محاكاة مظاهر الطبيعة. وكلمة اختصت لها مدلول كبير هنا إذ أن هذه المحاكاة لم تعد موجهة للوجود ككل، كما في السابق، بل إلى القوة الشمولية التي أصبح لها مفهوم محدد الآن مصبغا عليها هوية عامة هي العطاء الذي لا ينضب.

وبعد فترة وجيزة من اختراع الفخار، بدأ العرب برسم رموز قدسية على جدرانه يعبرون فيها عن هذه الصياغة للعقيدة. وهي رموز اعتاد الباحثون على التعامل معها على أنها "زخارف" مما أضاع عليهم فرصة دراستها بشكل صحيح، وخاصة بعد الاكتشاف بأن بدايات الكتابة تعود إلى 10000 ق.م. فإذا كانت تلك الكتابة مزيج من الأشكال الحيوانية المبسطة والأشكال الهندسية، فإلى أي حد مثلت الأواني الفخارية واسطة مبكرة للكتابة؟ ومع مشروعية سؤالنا هذا ستبقى

18 أبوعساف، ص 75.

الإجابة عليه رهنا بتقدم الأبحاث في هذا المضمار. أما مبدئيا، فسنحاول نحن أن نستدل من هذه "الزخارف" على مدى صحة رسمنا لصياغة العقيدة في تلك الفترة.

من المواقع التي استمر فيها الاستيطان منذ العصر السابق، تم العثور عليها بالعراق في تل حسونة وسامرا. يقع تل حسونة على بعد 35 كم جنوب الموصل وقد امتاز بفخاره الذي أظهر زخارف هندسية تذكرنا بالتحول إلى العمارة محددة الجوانب والأركان في البيوت النطوفية. "وقوام هذه الزخرفة خطوط مستقيمة وخطوط متصالبة ومتقاطعة ومثلثات."[19] وقد تنوعت الأواني الفخارية بشكل كبير من حيث الجرار بأحجام مختلفة كما الصواني والصحون والأكواب. ونرى استمرار مثل هذه الزخارف في موقع سامرا.

وأكثر ما يلفت الانتباه في سامرا طقوس الدفن والدمى الرخامية التي تم العثور عليها. فطقس فصل الجمجمة عن الهيكل العظمي الذي امتازت به الثقافة النطوفية لا نجد له أثرًا هنا، فالهياكل العظمية وجدت كاملة مغلفة بالقصب الناعم ثم بطبقة من القار.[20] كما تم العثور على دمى منحوتة من الرخام يعود تاريخها إلى نهاية هذه الفترة - بداية الألف الخامسة ق.م، تمثل شكلا أنثويا بعيون مطعمة بالصدف. وكالمعتاد، تم التعامل معها على أنها تمثل الإلهة الأم مع أننا لا نجد ما يبرر ذلك. فهي تختلف عن الدمى العشتارية التي ظهرت في الثقافة النطوفية في عدد من الجوانب، لها رأس بعيون وحواجب وأنف، لا يوجد تضخيم للثديين والورك والفخذين، مكتملة الكفين والقدمين ومتزنة في وضعية وقوف لا جالسة على عجيزة ضخمة. كما أنها مختلفة فيما بينها، إذ ظهر بعضها بقلائد تزين رقبتها وظهر رأس بعضها مغطى بالقار كناية عن الشعر. كما ظهر بعضها بثقبين أسفل الإبط وكأنها كانت تحمل بحبل أو على قطعتين من الخشب.[21]

---

19 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 131ـ 132.

20 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 133.

21 سوسة ـ تاريخ، ج 1، تصوير رقم (4)، ص 134.

أما اللقى والمعالم الأثرية في بلاد الشام، في المواقع التي أظهرت استمرارا للثقافة النطوفية، فيقابلنا فيها أمر جدير بالاهتمام. في موقع تل بقرص، 40 كم جنوب دير الزور، تم اكتشاف مدافن استمر فيها طقس فصل الجمجمة عن الهيكل العظمي.[22] وسوف نلاحظ بقاء بعض الطقوس الدينية المتعلقة بالدفن والدمى متبعة في بعض المواقع النطوفية إلى ما بعد نهاية الحجري الحديث في اختلاف واضح مع المواقع الأثرية العربية الأخرى. كما اكتشف في تل بقرص آثار لقنوات كانت على الأرجح للمياه والمجاري.[23] هذا إلى جانب الكشف عن عدد كبير من المواقع الأخرى لهذه الفترة مثل تل الرماد وأبي هريرة وتل أسود وغيرها.

إن فخار تل حسونة ظهر منتشرا على رقعة جغرافية واسعة امتدت من البحر الميت وحتى سامرا ونهر دجلة.[24] وهذا دليل آخر على الوحدة الثقافية العربية. ولكن داخل هذه الوحدة، ظهر جليا، من الاختلاف في طقوس الدفن ما بين حسونه وسامرا وبين تل بقرص، تعايش بقايا الصياغة النطوفية مع التعديل الذي طرأ عليها مما يدفعنا إلى اعتبار الألف السادسة ق.م فترة انتقالية واضحة لم تنته بشكل تام إلا حول 5000 ق.م كما سنرى لاحقا. أما فيما يتعلق بتلك "الزخارف" التي ظهرت على الأواني الفخارية، فماذا عسانا نقرأ فيها سوى تلك الرموز القدسية للقوة الشمولية محددة الجوانب والعناصر. إن تلك المثلثات والمربعات والمعينات هي جزء من ذلك التجريد الذي مثلته الكتابة في الألف العاشرة ق.م. فكما أن الفن لغاية الفن مفهوم ساذج لرسومات الكهوف، فالزخرفة لغاية الزخرفة هي أيضا مفهوم غير معتمد ولا مقبول للأواني الفخارية. فالمثلث

22 أبو عساف ـ آثار. ص 71.
23 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 156.
24 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 172.

رمز قدسي كما المربع، وقد استمرا في الحضارة العربية إلى الآن بشكل أو بآخر. ونجازف هنا فنقول بأن المثلث ما هو ألا رمز للوجود بجوانبه الثلاثة التي تم تحديدها بشكل أكبر؛ المجال الدنيوي والمجال القدسي والقوة الشمولية السارية فيهما. وقد استخدِم بناء على هذا المفهوم في رسم صور تجريدية لرموز قدسية قديمة مثل الغزال والأيل. فبدلا من رسم جسد الحيوان كان يستعاض عنه بالمثلث مع رسم رأس الغزال كاملا عند أحد الزوايا. كذلك الأمر فيما يتعلق بالمربع الذي مثل، على الأرجح، رمزا للجوانب أو العناصر الأربعة الرئيسة للقوة الشمولية علَها، كما ذكرنا سابقا، الأرض والماء والريح والنار. وهذا التجريد، كمفهوم، نراه يفرض نفسه على الدمى الأنثوية المكتشفة في سامرا. فهي استمرت ترمز إلى العطاء المستمر ولكن تم تجريدها من مظاهره التي مثلتها العجيزة الضخمة والأثداء الكبيرة. وكونها صنعت من الرخام يدل على أنها لم تكن واسعة الانتشار لصعوبة إنتاجها، فربما كانت قد صنعت خصيصا وبأعداد محدودة لأوائل أتباع أو دعاة هذه الصياغة الجديدة "ما بعد النطوفية".

أما مراكزنا الحضارية في وادي النيل، فالمواقع حوله، مثل ما يعرف بالفيوم – أ، استمر فيها ذلك التعايش ما بين الصياغة النطوفية والصياغة الأقدم. كذلك الحال فيما يعرف بالحضارة العربية "القفصية" في المغرب العربي. وحقيقة الأمر أن محدودية اللقى والمعالم الأثرية لهذه المواقع إبان الألف السادسة ق.م لا تسمح لنا بنسج صورة واضحة عن تأثير صياغة "ما بعد النطوفية" عليها. ولكن هذا لا ينفي مواكبتها لهذه التغيرات خاصة بعد أن ثبت تجانسها مع مراكز المشرق العربي لاحقا إبان الألف الرابعة ق.م. لذلك، لا يوجد الكثير مما نستطيع أن نقوله عنها الآن مع إبقاء الباب مفتوحا على مكتشفات جديدة في المستقبل.

ما بعد النطوفية

مع دخولنا في الألف الخامسة ق.م، يبدأ تأثير الفترة الانتقالية بالانحسار لتظهر ملامح إعادة الصياغة "ما بعد النطوفية" بالوضوح. فقد انتشرت في بداية هذه الفترة ثقافة في بلاد الشام عرفت بثقافة حَلَف، نسبة إلى تل حلف أول المواقع المكتشفة لها، 5 كم جنوب بلدة رأس العين في سورية.[25] وقد امتد أثرها من قلب الهضبة الإيرانية شرقا وعبر الأراضي السهلية في أعالي نهري دجلة والفرات وروافدهما إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط شاملة سوريا وجنوب تركيا.[26] وامتازت بصناعة الفخار الرقيق اللمّاع الذي تم حرقه جيدا، مصبوغا بعدة ألوان كالأصفر والبرتقالي والأحمر والأسود. كما يعود إليها اختراع الغزل والنسيج،[27] واختراع العجَل، فقد ظهر في أحد النقوش على وعاء فخاري رسم لعربة وحوذي.[28] هذا إلى جانب بداية استعمال الأختام المنبسطة، مثلت نقوشها خطوطا دقيقة متقاطعة، متوازية أو متعرجة، شبيهة بزخارف الفخار من تل حسونة وسامرا بداية الحجري الحديث. وإلى جانب الزخارف الهندسية من مثلثات ومربعات وخطوط متقاطعة، ظهر في الفخار الحلفي زخارف حيوانية. وقد اتخذت جمجمة الثور مركزا مهما في هذه الزخارف مما يذكرنا بالدور الذي أخذه في تل المريبط في الحجري الوسيط.[29] بل وجدت جمجمة الثور على عتبة مدخل معبد أوغاريت، الذي يعود إلى هذه الفترة، والذي تم بناؤه على شكل صليب.[30] ولعل هذا ما يبرر طقوس الدفن في "سيالك" التي تبنت ثني الجثة على شكل حديثي الولادة ودهنها بالطين الأحمر وهي طقوس تعرفنا عليها منذ العصر

---

25 سنستخدم مصطلح ثقافة بدلا عن حضارة للتخلص من التقسيم والفصل الذي اعتمده الباحثون الأوربيون للحضارة العربية. فثقافة حلف وثقافة سامرا وثقافة قفصة وأريدو والنطوفية ...الخ. يمثلون وحدة واحدة هي الحضارة العربية.

26 هاوكس. ص 39.

27 هاوكس. ص 40-41.

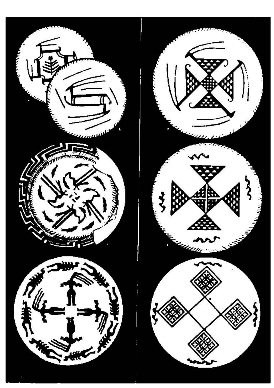
28 أبو عساف. ص 98.

29 أبو عساف. ص 99.

30 أبو عساف. ص 105.

الحجري القديم الأوسط.[31] وفي تل حلف تم اكتشاف الدمى العشتارية التي حافظت على شكلها الرمزي النطوفي باستثناء امتلاكها لرأس دون ملامح.

وتزامن مع ثقافة "حلف" استمرار ثقافة "سامرا" في العراق التي انتشرت في أواسطه وشماله. وما ميزها عن "حلف" زخارفها الفخارية التي شملت الهيئة الإنسانية. فقد ظهر أكثر من تصميم لأربع إناث متشابكات الأيدي فيما يشبه الاصطفاف في رقصة الدبكة، أو أربعة يرقصن في حلقة، شعرهن يتطاير وتحوم حولهن ثمانية عقارب في إطار دائري حول حلقة الرقص.[32] كما ظهر استخدام الهيئة الإنسانية في تل حسونة، في العراق أيضا، حيث تم العثور على جرة فخارية رسم على عنقها وجه رجل تحيط به زخارف هندسية.[33]



صورة 9: نماذج من زخارف سامراء الفخارية
(المتحف)

أما في جنوب العراق، فقد ظهرت في هذه الفترة ثقافة أريدو، 40 كم جنوب غرب الناصرية. وقد كنا أشرنا إلى الدور الذي لعبته الفيضانات العالية لدجلة والفرات في تأخير الاستيطان في جنوب العراق لهذه الفترة، ولكن هذا لم يمنع ظهور

---

31 هاوكس، ص 42.

32 كثيرا ما ينظر إلى العقرب على أنه رمز للحماية.

33 بارو ـ سومر، ص 93-95.

مراكز حضارية مميزة، ومن المكتشفات المهمة في أريدو معبدها الذي تكون من غرفة واحدة مستطيلة في وسطها طاولة لتقديم النذور على الأرجح. إن أول ما يجب أن نعيد التأكيد عليه هنا أننا لا نتحدث عن حضارات منفصلة بل عن خصوصية في إطار وحدة الحضارة العربية.

لقد بات واضحا هنا الدور الذي يلعبه تراكم المخزون المعرفي في إعادة صياغة العقيدة، كما بات واضحا طبيعة بناء العقيدة العربية الذي يمر، دائما، بمراحل إعادة صياغة لا مراحل هدم وإعادة بناء. فإعادة الصياغة، التي لمسنا بداياتها في تل حسونة، انتشرت وسيطرت على الإنتاج المعرفي العربي. وهذا لا يعني بالضرورة أن تل حسونة أو سامرا هي موطنها الأصلي، ولكن في حدود حملات التنقيب بدت واضحة هناك منذ الألف السادسة ق.م. وقد اعتمدت هذه الصياغة على المخزون المعرفي العربي ككل لا ذلك الناتج إبان الثقافة النطوفية فقط، بل ما تعايش معها وما سبقها أيضا. فنحن نلمس هنا عودة إلى الأصول، إن جاز لنا التعبير، كما تشير طقوس الدفن التي تخلت عن فصل الجمجمة وأعادت اعتماد الدفن بوضعية حديثي الولادة. وهو توجه متوقع للنهاية التي أوصلنا إليها التركيز النطوفي على الهيئة الإنسانية. وهذا ما ساعدنا على تفهم العودة إلى رسومات الحيوانات كرموز قدسية على الأواني الفخارية. فالثور، الذي اعتمد منذ العصر السابق كرمز للقوة الشمولية إلى جانب الدمى الأنثوية، نراه واضحا هنا. ونرجح أن اختيار الثور كرمز للعطاء الذي لا ينضب يتفق مع دوره في الإخصاب وفي حراثة الأرض الزراعية وفي جر العربات للنقل ...الخ.

في سامرا يستمر التجريد، الذي لمسناه سابقا للدمى الأنثوية، في الرسم على الأواني الفخارية. فالصورة الأنثوية ترمز للقوة الشمولية، لذلك العطاء المستمر، بجوانبها الأربعة التي يمثلها المربع والبيت المربع والمعبد المربع. ورمز لاندماج هذه العناصر الأربع برسم نفس الأنثى أربع مرات، لا أربع إناث مختلفات. والمربع زاد التجريد في رسمه، فمن الخطوط المتقاطعة والمتصالبة تم اختيار رموز توحي بشكل المربع دون أن تمثله بوضوح. على سبيل المثال، تم رسم المربع في

الوسط تحيط به أربع مربعات صغيرة عند كل زاوية من زواياه، أو يحيط بـه أربـع مثلثات. وكأن كل مربع أو مثلث يمثل جانبا من جوانب القـوة الـشمولية، والـتي مـن السهل أن نرى تحولها لاحقا إلى الجهات الأربع الرئيسة، شمالا وجنوبـا وشـرقا وغربا. وقد زاد التجريد لهذا الرمز، فيما بعد، ليتحول إلى رمز الـصليب الـذي يعتبره الباحثون رمزا في الحضارة العربية "للخصوبة الكونيـة الأولى."[1] ولكـن، كما نرى من تطور إنتاج هذا الرمز، فهو يمثل حقيقة العطاء الـذي لا ينـضب، يمثـل القوة الشمولية، وهو ما اعتبرناه، سابقا، اختيارًا أفضل من مصطلح الخصوبة.

لذلك، لا يفاجئنا معبد أوغاريت، أو أجاريت (جارية / الجارية)، الـذي ظهـر على شكل صليب أو توزيع الراقصات علـى شـكل صـليب أو اعتمـاد أربعـة ألـوان لصبغ الفخار. فهي كلها رموز قدسية للقوة الشمولية اعتمدت علـى تـراكم المخـزون المعرفي.

من الأمور التي لفتت انتباهنا، واعتبرناهـا تحـضيرا لمفـاهيم ستتـضح لاحقـا، هي تلك الجرة الفخارية التي عثر عليها في تل حسونة وقد رسم علـى عنقهـا وجـه رجل. فبما أننا لا نتحدث عن الزخرفة في سـبيل الزخرفـة، فإننـا نطـرح التـساؤل التالي: ما علاقة هذا الرمز بصياغة العقيدة التي اعتمدت أن الإنسان تم تـشكيله من صلصال؟ لقد مر علينا أن الثقافة النطوفية في أريحا قد اتجهت إلى التنميط والى تماثيـل لنـصف إنـسان أو إنـسان كامـل مـن الطـين بـدلا مـن إعـادة تـشكيل الملامح، وكذلك فيما يتعلق بالدمى الإنسانية أيضا. وقد تم ذلك في إطـار الانـدفاع إلى محاكـاة مظـاهر الطبيعـة. هـذا المفهـوم قـد تم ادخـاره في المخـزون المعرفي العربي، بلا شك، وبالتالي تم استغلاله في إعادة صياغة العقيدة لاحقـا. وعليه، لا يوجد ما يمنع أن يكون هذا الرسم رمزا قدسيا يعبر عـن هـذا المفهـوم الذي استمرت صياغته تتطور إلى أن عبرت عنها الحضارة العربية بتلك العلاقة ما بين الإنسان والصلصال أو التراب.

---

1 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 242.

والأمر الآخر الذي لفت انتباهنا مؤكدا لنا وحدة وتجانس ثقافة مراكزنا الحضارية القديمة هو أن انتشار إعادة الصياغة كان يتم بشكل سلمي بعيد عن مظاهر الصراع والحرب. وما يدفعنا إلى هذا الاعتقاد هو غياب أسوار الحماية حول القرى والمواقع السكنية بشكل عام إلى جانب غياب الأسلحة كالرماح ورؤوس السهام ضمن الهدايا الجنازية. وفي هذا إشارة إلى أن الحرب لم تكن جزءا من العلاقات التي تبلورت ما بين هذه المراكز الحضارية إبان هذه الفترة. وبالتالي، فالعلاقة ما بين ثقافة أريدو وسامرا وحلف كانت، أيضا، سلمية مما سمح للتفاعل والاختلاط ما بين السكان أن يتم في جو بعيد عن التوتر.

صياغة العبيد

ومع حلول 4500 ق.م، ظهرت ثقافة جديدة امتدت من سواحل شرق الجزيرة العربية جنوبا إلى العراق وحتى بلاد الشام شمالا، وغربا حتى وادي النيل موحدة المنطقة كلها، في نقلة طبيعية نتجت عن التفاعل والاختلاط السابق بين سكان المنطقة. وعرفت هذه الثقافة بثقافة العبيد، نسبة إلى تل العبيد أول مواقعها المكتشفة في جنوب العراق، 6 كم غرب مدينة أور. وتمثل هذه الثقافة مرحلة مهمة في توحيد وتجانس هذه الرقعة الجغرافية. ونحن لا نتحدث عن نشوء دولة مركزية بالضرورة، وإن كان لا يوجد ما يمنع ذلك مع انتشار إنتاج معرفي متجانس في القرى وأشباه المدن من شرقي الجزيرة إلى شمال سوريا واصلا إلى مصر على امتداد وادي الفرات وبلاد الشام ووادي النيل. ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى أهمية استخدام تقنية صناعة ونقوش الفخار في تحديد التعاقب الزمني ومدى الانتشار لثقافات هذه الفترة. فالاستخدام الكثيف للفخار من قبل الإنسان، جعله من أكثر اللقى الأثرية وفرة. والتقنية والنقوش والألوان المستعملة في تصنيعه، استغلها علماء الآثار في تحديد الترتيب الزمني ومدى الانتشار للثقافات المتلاحقة كبديل جيد لما نعرفه من سجلات مكتوبة. لذلك، ظهرت العناية

الفائقة في دراسة اللقى الفخارية ونقوشها ومقارنة تقنية تصنيعها والرجوع إليها في دراسة حضارات ما قبل الكتابة. وهذا ما تم استخدامه في التعرف على ثقافات حلف وسامرا وأريدو ومن ثم العبيد. ومع ذلك، فالفخار لا يستطيع إعطاؤنا تواريخ دقيقة لحقبة معينة مما يترك الباب مفتوحا للاجتهاد.

فخار العبيد امتاز بصلابته نتيجة شويه بأفران ذات حرارة عالية، حتى بدا وكأنه طين مصهور. وظهر هذا نتيجة التطور في صناعة الأفران عن طريق إضافة غرفة احتراق داخلية مما زاد من درجة الحرارة المنتجة ونسبة ثباتها مقابل الأفران السابقة الخارجية.[2] وقد كان لهذه الأفران الجديدة دورها في فاعلية وانتشار استخدام النحاس، أيضا، عن طريق صهره وتطويعه لصناعة الأدوات المختلفة عوضا عن الحجر، كما حدث في ثقافة العبيد.

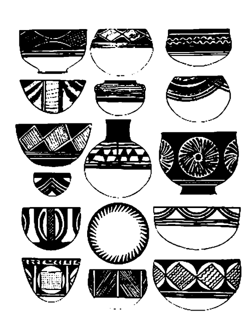
وما يلفت الانتباه في الفخار العبيدي غياب الأشكال الحيوانية والإنسانية في زخرفته والاعتماد على الأشكال الهندسية بشكل أساسي مستخدما لونا واحدا، أسود أو بني على خلفية بيضاء مخضرة.[3] وقد ابتعدت هذه الزخارف عن الخطوط المتصالبة والمتقاطعة ليقدم بعضها تصاميم جميلة تتناسب وشكل الإناء، على شكل طبقات متلاحقة من خطوط متوازية تتبعها أخرى متعرجة فأخرى مستقيمة عريضة، أو أشكال معينية محاطة بخطوط مستقيمة متوازية، أو أشكال هلالية متداخلة يتبعها خطوط متوازية وهكذا. كما تم اكتشاف أنواع جديدة من الأواني الفخارية لم يعثر على مثيل لها من قبل مثل الأوعية الصغيرة والأباريق وجرة خض الحليب لصناعة الزبد، تم العثور عليها في موقع تليلات الغسول في الأردن.[4] ولكن أهم هذه الاكتشافات الجديدة في صناعة الفخار جاءت من الكعب الحلقي الذي دلّ بشكل قاطع على استخدام القرص الدوّار، دولاب

Kenyon, p. 110 2

3 أبو عساف، ص 111. واخضرار الخلفية ناتج عن حرارة الحرق العالية.

Kenyon, p. 704 . وقد جرت العادة على اعتبار تليلات الغسول ممثلة لثقافة منفصلة انتشرت في الاردن وفلسطين. ومن أهم مواقعها الأخرى تل أبو مطر جنوب بئر السبع. راجع Kenyon, p. 77

الخــزاف، في تــصنيع الفخــار بــدلا مــن التــصنيع باليــد في الثقافــات السابقة.[1]



ور 10: فخار العبيد (ا ر لممك لمتبه دو هوها)

وتطورت صناعة الأختام من حيث دقة تصنيعها، فقد اختفت النقوش من الخطوط المتقاطعة السابقة وحلت مكانها أشكال الحيوانات كالثور والماعز والغزال والكلب، رسمت بشكلها الطبيعي دون اختزال. ونلاحظ هنا انتقال رسومات الحيوانات من زخارف على الأواني الفخارية إلى الأختام.

كما ظهر في ثقافة العبيد مفهوم المدينة المعبدية، أي المدينة المبنية حول المعبد، تمثلها أريدو أفضل تمثيل. فمعبد أريدو القديم المستطيل ذي الغرفة

1 أبو عساف، ص 111.

الواحدة، تم إعادة بنائه. حافظ المعبد على شكله المستطيل ولكن مع توسعته وتقسيمه إلى منطقتين منفصلتين: الصحن الخارجي، والحرم الداخلي الذي اشتمل على محراب. وعلى مدخل الحرم الداخلي وضعت طاولة النذور، وظهر المدخل من الجانب الغربي للمعبد. وقد بنيت هذه المعابد على محور شمال غرب – جنوب شرق، بحيث اتجه المحراب إلى الشمال الغربي.[2] واستمر هذا المخطط نموذجا للمعابد، من الأكادية والسومرية إلى الفينيقية ومنها إلى اليونان وروما، بل نرى استمراره في الكنائس المسيحية مع بعض التحولات الطفيفة. فجميع هذه المعابد حافظت على الرواق والمكان المقدس وقدس الأقداس كما مثلها معبد أريدو بالمدخل والصحن الخارجي والحرم الداخلي ذي المحراب.[3] وبنيت المعابد، كما بنيت البيوت في الثقافة العبيدية، باستخدام اللّبِن بدلا من الطوب الطيني المصنع باليد. فقد تم تصنيع واستخدام القوالب الخشبية لصنع اللّبن اللازم للبناء. وهذا التطور في حجم المدن رافقه تغير في أساليب الزراعة مع ظهور مشاريع الري الصغيرة. وما يؤيد هذا التحول الهام اكتشاف نوى الزيتون والبلح خاصة ونبات الكبَر الذي يحتاج للري لنموه.[4] ولا نستطيع مبدئيا وضع كثير من الأهمية على هذه اللقى لتدعيم وجود مشاريع ري صغيرة، ولكن حجم التطور في بناء المدن يدفعنا إلى الاعتقاد بإمكانية ذلك.

أما فيما يتعلق بطقوس الدفن، فقد استمرت على الطقوس الحَلفية كما ظهرت في المدافن التي تم اكتشافها في شرق الجزيرة. ففي منطقة سار، شمال غرب البحرين، تم العثور على قبر دفنت الجثة فيه بصندوق من اللبن وقد ثنيت الأرجل إلى البطن مع سجي الجثة على جانبها الأيمن.[5] ونرى تكرارا لنفس طريقة الدفن في مقبرة واسعة تم الكشف عنها في أريدو وتعود لنفس العصر، حيث تم

---

2 بارو- سومر. ص 100.

3 بارو- سومر. ص 100. بل ونرى استمرار هذا التصميم في المساجد العربية الإسلامية مع بعض التحولات الطفيفة أيضا. فنلاحظ المحافظة على الصحن الخارجي والأروقة والمكان المقدس مع تحول قدس الأقداس إلى المحراب فقط.

4 Kenyon, p. 544. الكبر نبات يستخدم زهره كنوع من البهارات.

5 بيبي. ص 109.

استعمال صندوق من اللبن، أيضا، لدفن الجثة.[6] وهذا الطقس ظهر في المراكز الحضارية الأولى في مصر مثل مرمدة بني سلامة، 51 كلم شمال غرب القاهرة.[7]

لا يوجد جديد في امتداد ثقافة عربية على أرضها التاريخية، فقد شاهدنا ذلك من قبل. الجديد في الثقافة العبيدية أن اللقى والمعالم الأثرية لم تترك مجالا للشك أو الطعن في ذلك. ومع أن الثقافة العبيدية قد أدخلت البشرية في العصر النحاسي، إلا أن هذا المظهر الجديد من الإنتاج المعرفي العربي لا يفاجئنا كثيرا لأننا أصبحنا على دراية بصياغة العقيدة التي أنتجته. فهي تنتمي إلى ذلك الإطار العام للصياغة التي أنتج بها الفخار والتي رأت القوة الشمولية كعناصر محددة في حالة اندماج مع بعضها البعض. وما نقصده بمصطلح الإطار العام أن هناك فرق ما بين تصنيع الفخار واستخلاص النحاس من حيث صياغة العقيدة مع اشتراكهما في المفهوم العام ألا وهو تحديد جوانب أو عناصر للقوة الشمولية. الفخار هو دمج للعناصر، أما استخلاص النحاس فهو تفكيك لها من وحدتها. وهذا الفرق ما بين الدمج والتفكيك يستدعي حدوث تعديلات على صياغة العقيدة تجيز ذلك. وهي تعديلات ستفتح الباب أمام تغيرات في طبيعة القوة الشمولية لأن مفهوم التفكيك سيكون منعكسا عليها. فتلك الجوانب أو العناصر التي تم تحديدها ستصبح أكثر وضوحا واستقلالا، بل قد يصبح كل جانب منها عرضة للتفكيك بحد ذاته إلى عناصر مكوناته. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية أكثر أهمية، كي يكون بالإمكان تطبيق هذا المفهوم على القوة الشمولية وتطبيقه على مظاهر الوجود أيضا، فلا بد أن التعديلات على الصياغة قد وحّدت ما بينهما بشكل أو بآخر، ما بين القوة والمظاهر. كأن يتم رؤية مظاهر الوجود كلها، بما فيها الإنسان، جزءاً من القوة الشمولية وانعكاسا لها. أو أن هذه القوة قد أنتجتها وأوجدتها على طبيعتها أو من طبيعتها. وهو ابتعاد صريح عن

6 سوسة ـ تاريخ. ج 1. ص 151.

7 هاوكس. ص 49.

النظرة السابقة للقوة الشمولية كقوة سارية في الوجود فقط لا قوة موجدة له. فالتسلسل في رؤية طبيعة هذه القوة حتى الآن يمكن تلخيصه بأنه انتقل من اعتبارها محايدة، إلى اعتبارها فاعلة في الوجود وذات عطاء لا ينضب، إلى اعتبارها قد اختصت الإنسان بمقدرات وإمكانات مميزة عن باقي مظاهر الوجود الأخرى. فمع زيادة الأهمية المعطاة لها تدريجيا[8]، إلا أنها استمرت كأحد مكونات الوجود. أما الآن، فالوجود لم يعد مقسما إلى مجال دنيوي ومجال قدسي والقوة الشمولية السارية فيهما، بل أصبح الوجود هو القوة الشمولية ذاتها بجزأين الدنيوي والقدسي معا. وإن كانت هذه الرؤية تتجاوز مجرد التعديل على صياغة العقيدة إلى كونها نقلة مميزة فيها، إلا أننا آثرنا إطلاق مصطلح تعديلات عليها لأنها تبدو متسقة مع التسلسل الطبيعي لتطور الصياغة العربية والتدرج المنتظم في الأهمية والفاعلية التي تم إعطاؤهما للقوة الشمولية. هذا إلى جانب أننا سنلاحظ وجود التدرج أيضا في الوصول إلى مثل هذا المفهوم للقوة الشمولية بمثل هذا الوضوح والمباشرة مع تقدم متابعتنا للإنتاج المعرفي العربي.

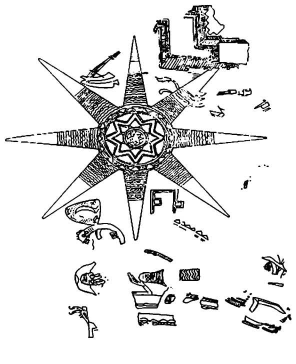
وبالتالي، إذا كان تصورنا لهذه التعديلات في مكانه الصحيح، فمظاهر الوجود، كجزء من هذه القوة، تتكون من عناصر مندمجة قابلة للتفكيك وإعادة الدمج بطرق مختلفة. وهذا ما سمح باستثمار الوقت والجهد والفكر في تجارب علمية هدفها تفكيك مظاهر الوجود إلى مكوناتها أو عناصرها الأولى لاستخلاص المعادن كالذهب والفضة والرصاص والنحاس. بل نحن نرى بأن هذا هو أساس نشأة علم الكيمياء العربي منذ القدم. ويبقى السؤال الآن، إلى أي مدى مثلت الثقافة العبيدية هذه التعديلات على صياغة العقيدة؟

إن التخلي عن الرموز القديمة المنقوشة على الأواني الفخارية هو بحد ذاته دليل على وجود تعديلات على صياغة العقيدة. فإذا درسنا الرموز الجديدة عليها، كتلك التي تبدأ من الأسفل بخطوط مستقيمة عريضة ثم تتبعها خطوط متعرجة ومن ثم في أعلى الإناء خطوط مستقيمة رفيعة، فإننا سنلاحظ ثالوثا قدسيا

---

8 لاحظ مدى ارتباط ذلك بتدرج بالأهمية التي أعطاها الإنسان لنفسه.

جديدا يرمز إلى القوة الشمولية. ولنا أن نمسك طرف الخيط من طبقة الخطوط المتعرجة. إن هذه الرموز الهندسية المجردة هي تطور للكتابة العربية منذ الألف العاشرة ق.م، حتى ظهورها بشكلها التصويري الذي سنتعرف عليه بوضوح في الألف الرابعة ق.م. للاحقة تطورها لا بد لنا من أن نقرأ ولو جزءا منه في نقوش الأواني الفخارية. الخطوط المتعرجة فوق بعضها البعض (≈) كانت دائما الرمز التصويري للماء وما تزال. والطبقة من هذه الخطوط المحصورة ما بين طبقة سفلى من الخطوط العريضة، وعليا من الخطوط الرفيعة، ترمز إلى الماء المحصور ما بين الأرض والسماء، وهذا ثالوث مقدس معروف في الحضارة العربية. ولعلنا نلاحظ الأخذ بهذا الثالوث في الطريقة الجديدة التي تم اتباعها في بناء المعابد، فقد تم تقسيم المعبد إلى ثلاث: صحن خارجي، وصحن داخلي ومحراب أو قدس الأقداس. وهذا يختلف عن المعبد السابق ذي الغرفة الواحدة حيث دمجت عناصر القوة الشمولية/الوجود في وحدة واحدة. إذن، هناك تقديم لرمز جديد ثلاثي مقابل الرمز المربع القديم للقوة الشمولية.



ص 11: رسم النجمة على الجدار في تليلات الغسول
(Archaeology of the Holy Land)

كما أن هناك بداية لإعطاء جوانب هذه القوة استقلالية واضحة ورموزًا خاصة بها إن كان في النقوش أو فن العمارة. ومما يدل بشكل أقوى على ذلك تلك الأشكال الهلالية التي تم نقشها على بعض الأواني والتي لا يمكن اعتبارها أنها بالصدفة ترمز إلى القمر أو أنها مجرد زخرفة جمالية للإناء. فهي، بلا شك، إحدى هذه الرموز الجديدة للقوة الشمولية بعد أن تم مساواة مظاهر الوجود بها. وهو أمر لم ينحصر على القمر بل امتد ليشمل الشمس أيضا. ففي "تليلات غسول" عثر على رسم فوق جدران أحد المنازل، العائد إلى هذه الفترة، مثل الشمس كدائرة يخرج منها ثمانية مثلثات تمثل أشعتها وقد ملأت أجزاء منها بطبقات من الخطوط المتعرجة التي ترمز إلى الماء.[9] بطبيعة الحال اعتبرت هذه الرسومات "زخارف" لعجز الباحثين الأوربيين الربط ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي.

ولعله من المفيد أن ننوه هنا إلى أن هذا التفكيك لعناصر القوة الشمولية والاستقلالية التي بُدء بإعطائها لها لم تكن تعني استقلالية في السلطة أو حرية التصرف لجانب ما بمعزل عن الكل. فهناك شعرة تفصل ما بين التفكيك بهدف التحديد للجوانب والتفكيك بهدف بعثرتها. وهذه الرؤية صيغت اعتمادا على المخزون المعرفي العربي المتعلق بالسلطة. فقد رافق التحول إلى الاستقرار والزراعة وبناء القرى والمدن تحول على صعيد تحديد المهام للأفراد والملكية والنظم لضمان سير أمور هذا المجتمع الجديد. وبالتالي، بدأ الفرد يشعر بممارسة السلطة وبوقوعها عليه وبأهميتها في سير المجتمع وبتدرجها وتنوعها ما بين الأفراد في داخله. ومع إيمانه بأن مظاهر الوجود ما هي إلا انعكاس أو جزء من القوة الشمولية، فقد بدأ يرى العلاقة ما بين عناصرها/جوانبها محكومة بنظام شبيه. لذلك، "وبعد تأسيس مفهوم اجتماعي وسياسي للسلطة، فقد بدأ الكون يظهر وكأنه محكوم أيضا ومسير بالسلطة، وتحولت القوى التلقائية التي كانت تفيض من عالم اللاهوت إلى سلطة ونظام سلطوي متدرج."[10] وكما أن هذا التحديد لجوانب المجتمع ومهام أفراده ليس له أن يخرج عن وحدته وتماسكه، فكذلك الحال فيما يتعلق بتحديد جوانب القوة الشمولية التي مهما تم

Kenyon, p. 72 9

10 السواح، ص 220 ـ 221.

تفكيكها بهدف تحديد السلطة والمهام، تبقى في حقيقتها متماسكة تعبر في النهاية عن قوة واحدة. وقد يكون هذا ما رمز له باستعمال لون واحد فقط في نقوش الأواني الفخارية بدلا من عدة ألوان، وما رُمز له باعتماد دفن جثة الميت كوحدة واحدة دون فصل الجمجمة حسب الطقوس النطوفية.

ولنا في طاولة "النذور" المكتشفة داخل معبد أريدو مؤشر مبكر على طقوس العبادة العربية. صحيح أننا لا نملك معلومات توضحها لنا، بناء على ما تم اكتشافه من آثار إلى الآن، ولكن هذا لا ينفي مقدرتنا على الخروج باستنتاجات جيدة بخصوصها. فما نعرفه عن العصور اللاحقة يشير إلى أن هذه الطاولات في المعابد كانت تستخدم لتقديم النذور من دمى طينية إلى سلال الخضار والفاكهة والطعام إلى اللحوم والحيوانات الحية من أغنام وبقر وغيرها. إلى أي حد ينطبق هذا على هذه الفترة المبكرة هذا أمر يصعب الجزم به، ولكن بلا شك كانت طاولة معبد أريدو تستخدم لشيء ما يبرر وجودها. قد تكون طاولة نذور بالفعل يقدم عندها سكان المدينة الطعام والشراب إلى الكهنة لإعالتهم كي يتفرغوا لرعاية المعبد ونظافته. وما يفيض عن حاجتهم يتم تخزينه وإعادة توزيعه على الناس أيام القحط، مما يعني أن المعبد كان يعمل كمستودع مركزي للمدينة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الفترة كانت خالية من الحروب والعنف، سنقدر أن هذا قرار تم اتخاذه بشكل جماعي دون إكراه، على أنه واجب عليهم إنجازه لمصلحة الجميع. وإن كنا لا نعرف آلية اختيار الكهنة والحكام والعلاقة بينهما في مجتمع كهذا، إلا أننا نرى بيسر الأهمية المتزايدة التي بدأ يأخذها المعبد. وهي أهمية إن دلت على شيء فإنما تدل على الدور الذي تلعبه صياغة العقيدة في الفكر والأدب والفن والعلوم والصناعة وأساليب الحياة في المجتمع.

إذن، ما قامت به ثقافة الحلَف وسامرا هو أن كل منها أخذت العوامل المشتركة التي تكررت في الصياغات المتلاحقة للعقيدة، جمعتها وأعادت صياغتها من جديد بما يتناسب والمخزون المعرفي المشترك. في حلف ظهر اعتماد الرمز الحيواني الذي مثله رأس الثور في الزخارف الفخارية ومعبد أوغاريت ليتناسب والتخلي عن طقوس الدفن بفصل الجمجمة عن الجثة واتباع طقوس دفن سامرا.

وفي سامرا ظهر اعتماد الرمز الإنساني في الدمى والزخارف الفخارية تأثرا بالثقافة الحلفية. ثم تلتهم ثقافة العبيد التي أخذت العوامل المشتركة بينهما، وأعادت صياغتها معتمدة أسلوبا أكثر تجريدية. وقد تمثلت هذه التجريدية بالزخارف الهندسية على الفخار والاستغناء التام عن الأشكال الحيوانية والإنسانية. بذلك وحدت العبيد رقعة جغرافية واسعة امتدت إلى مصر. وقد تم كل هذا في غياب سلطة سياسية مركزية، تم بمجرد الانتشار السلمي لهذه الصياغة الجديدة للعقيدة. وهذه السلمية تعني بأن الخصوصية القديمة لم تمت بل سمح لها بالتعايش جنبا إلى جنب مع الأغلبية. بل لا يوجد ما يمنع وجود أكثر من صياغة تعايشوا جنبا إلى جنب، الجديدة والتي تمثلها الأغلبية، ثم القديمة إلى جانب ما نشأ من صياغات توفيقية والتي تمثلهم الأقلية. وهذا ما نبدأ بملاحظته بشكل أوضح مع نهاية ''الحجري الحديث''.

من إسبانيا إلى الهند

ماذا حدث للحضارة العربية في إسبانيا والثقافة "القفصية" في المغرب العربي؟ وإذا كان هناك امتداد لحضارتنا في غرب أوروبا، فماذا عن شرق أوروبا بل وشرق آسيا ككل، من هضبة إيران إلى الهند؟

نحن، بطبيعة الحال، نسأل هذه الأسئلة الآن لأننا محكومون باللقى والمعالم الأثرية التي تكشفها لنا حملات التنقيب. فعلى قدر ما نحاول في هذا البحث ربط الحضارة العربية من المحيط إلى الخليج وامتدادها على الأطراف في آسيا وأفريقيا وأوروبا تحت مظلة واحدة، على قدر ما نبقى محكومين للمعلومات المتوفرة عن هذه الحقب القديمة في تاريخنا. فهناك دائما فجوات في سردنا وتركيز على مواقع على حساب مواقع أخرى، وما هو بالأمر المتعمد ولا المقصود. ولكن مع دخولنا في الألف الرابعة ق.م، تخرج إلى السطح معلومات جديدة تلقي مزيدا من الضوء على تطور حضارتنا من تحركات سكانية وانتشار لنفوذنا الحضاري خارج حدودنا التقليدية.

في إسبانيا، مثلا، تم الكشف عن ثقافة جديدة ورثت الثقافة الوهرانية، كما مثلتها رسومات الكهوف، أطلق عليها الباحثون الأوربيون اسم ثقافة "رسوماتملاجئ الصخرية". وهي رسومات تم العثور عليها على جدران ملاجئ صخرية سطحية في تلال الساحل الجنوبي والشرقي لإسبانيا، والتي يبدو بأنها أخذت مكانة الكهوف الشمالية كدور للعبادة. وقد أظهرت هذه الرسومات مقدرة ومهارة في إنجازها شبيهة بفن الكهوف مع اختلاف ملفت للانتباه في موضوعاتها. فقد ظهر فيها الإنسان بشكل مكثف في مشاهد صيد ورقص وقتال وحصاد. ويعزي علماء الآثار الأوربيون هذه الثقافة إلى إنسان المغرب العربي، هذه المرة، والذي جاء مهاجرا إلى السواحل الإسبانية يحملها معه."[11]

ومن ضمن هذه المعالم الأثرية، رسمة يطلق عليها المحاربون الخمسة لا يتجاوز عرضها 25 سم، تصور خمسة رجال يسيرون في صف فيما يشبه المشية العسكرية يحمل كل منهم قوسا في يده اليمنى وسهاما في يده اليسرى. وقد ظهر قائدهم يحمل القوس بيده اليسرى والسهام باليمنى وقد وضع على رأسه ما يشبه التاج من الريش. وجاء تمثيل الهيئة الإنسانية في هذه الرسومات بخطوط مستقيمة حادة مع اختفاء تام للملامح، بعكس رسومات الحيوانات في بعضها.

بطبيعة الحال لا يوجد داع لإعادة الشرح هنا بأن الهدف من هذه الرسومات لم يكن له علاقة بالفن لغاية الفن ولا بطقوس سحرية. كما أنها لا تهدف، كما يرى البعض إلى توثيق أحداث هامة.[12] فمفهوم التوثيق التصويري ظهر متأخرا نسبيا في الحضارة الإنسانية إذ بدأ إبان عصر الممالك العربية الكبرى وخاصة فيما بعد 3000 ق.م. هذا إلى جانب أن التوثيق التصويري كما ظهر في الحضارة العربية، كان عبارة عن رسومات مشخصة تحمل هوية أصحابها وتتحدث بشكل واضح عن قصة ما كانتصارات الملوك أو رحلات صيدهم أو تقديمهم القرابين

De La Croix & Tansey, p. 31 11

De La Croix & Tansey, p. 32 12

للآلهة. أما هذه الرسومات، التي جاءت مختزلة جدا، فما زالت ضمن نظام الرموز المستخدمة للإشارة إلى القوة الشمولية.

وهذا الاختزال الشديد للهيئة الإنسانية يذكرنا بالدمى الإنسانية النطوفية في عين الملاحة بفلسطين مع فارق أن تحديد الجنس واضح فيها. فهل يعني هذا أنها امتداد للصياغة النطوفية؟ ومع أن الرسومات المكتشفة صورت مشاهد صيد ورقص وحصاد، أي أن موضوعاتها كانت ترمز إلى قدرة الإنسان على الفعل مما يتسق أكثر مع التعديلات المتلاحقة على صياغة العقيدة منذ "تل حسونة" إلى "حلف" إلى "العبيد" ، إلا أنه من الملفت للانتباه أن أحد موضوعات هذه الرسومات كان القتال مما يتعارض مع مفهوم التعايش السلمي الذي لمسناه إلى الآن في مراكز الحضارة العربية الأخرى. فهل نحن أمام تلك الصياغات التي كانت تعيش جنبا إلى جنب الصياغة العبيدية؟

ما دفع علماء الآثار إلى اعتبار رسومات الملاجئ الصخرية امتدادا لثقافة المغرب العربي هو العثور على رسومات صخرية شبيهة يزيد عددها عن 20 ألف رسم في الأقاليم الجبلية على امتداد جبال أطلس.[13] وهي لم تنحصر هناك بل تم الكشف عن رسومات شبيهة في موقعي "حوش" و"جرف حسين" في الصعيد.[14] ويرى محمد مهران أن هذه الثقافة الجديدة ظهرت مع نهاية الألف الخامسة ق.م، ولا تعتبر امتدادا للثقافة القفصية التي "اختفت" معالمها في حوالي 4500 ق.م.[15] ولكنه، بالمقابل، لا يقدم شرحا لأصولها. ونحن نتفق معه في أنها لا تمثل امتدادا للثقافة القفصية لأنها نسجت بصياغة مختلفة للعقيدة ولأنها جبلية مقارنة مع القفصية السهلية. وكونها جبلية يذكرنا بالثقافة الوهرانية الأقدم منها صاحبة رسومات الكهوف التي اقترحنا أصولها من جبال عسير. وحقيقة الأمر أن هناك شيئا ما مشترك بين الرسم على جدران الكهوف والرسم

---

13 محمد مهران، مصر والشرق الأدنى القديم ـ الجزء (9) – المغرب القديم، ص 56.

Aldred, p 18 14

Aldred, p 25 15

على الصخور، فهل نحن أمام موقف شبيه بالوهرانية؟

إن طرف الخيط سنمسكه من رسمة "المحاربين الخمسة" على صخور الساحل الإسباني ومن شكل

ور 12: المحاربون الخمس (Art Through the Ages)

قائدهم بالذات. فمع أن الرسم كان بشكل مختزل إلا أنه حمل تفاصيل مهمة عن أصحابه؛ بأنهم كانوا يعرفون استخدام القوس والسهام، وبأن قائدهم كان يلبس على رأسه تاجا من الريش. فلنبدأ بتتبع عادة التزين بالريش في الحضارة العربية لنرى إن كان لها مثيل وما قد تعنيه.

أول ما لفت انتباهنا كان النقوش المصرية القديمة. فسكان غرب الدلتا في مصر، الذين كان يطلق عليهم الليبيون، كان يشار إليهم بوضع علامة الريشة فوق رؤوسهم.[16] ثم اتضح لنا بأن سكان غرب الدلتا ينتمون إلى ثقافة انتشرت أساسا من مصر وادي النيل إلى المغرب العربي فأوروبا.[17] ومن الأدلة على ذلك أن لبس الريش على الرأس كان من عناصر "الزينة" في مصر كما تدل المعالم الأثرية في موقع دير تاسا بمحافظة أسيوط إبان الألف الرابعة ق.م.[18] ثم جاءنا دليل دامغ من موقع العمرة الأثري، في مصر، حيث عثر على قطع من العاج نقش عليها مشاهد رقص وحركات تمثيلية ظهر فيها الرجال يتوج رؤوسهم ريش

---

16 سليم ـ دراسات. ص 41.

17 فخري. ص 39.

18 سليم ـ دراسات. ص 41.

طويل.[19] وبناء على ذلك، بدأت معلومات أخرى نعرفها تأخذ معنى جديدا. فالرب الرئيس لسكان شرقي الدلتا، "عنجتي" ، كان يصور على شكل إنسان بريشتين وعصا مقوسة ومذَبّة.[20] ومن موقع "لجش" في العراق، ظهر نقش لرجل بريشتين وبعصا طويلة ذات رأس كروي.[21] ريش في إسبانيا وريش في المغرب العربي وريش غربي الدلتا وريش شرقي الدلتا وريش في الصعيد وريش في العراق، من أين جاء كل هذا الريش؟!

يشير محمد مهران إلى أن "الشعب لابس الريش" قد وفد إلى مصر أساسا قادما من سواحل الجزيرة العربية في بداية الألف الرابعة ق.م.[22] وبما أن لنا تحفظ على فكرة وفود شعب، ونفضل عوضا عنها وفود صياغة للعقيدة، فقد أخذنا نبحث إن كان للريش بعدا غير "الزينة"، إن كان بحد ذاته رمزا قدسيا للقوة الشمولية أو أحد جوانبها، وإن كان هناك ما يؤكد بداية استخدامه في غرب الجزيرة. فكان من الطبيعي، بداية، أن نربط ما بين الريش وبين الطيور ونبحث فيها عن رمز قدسي ما لهذه القوة.

النقوش العربية اللاحقة، منذ الألف الثالثة ق.م، لا تدع مجالا للشك بأن النسر أو الصقر كان رمزا قدسيا مهما في جميع مراكز الحضارة العربية، من العراق وبلاد الشام إلى مصر وادي النيل. وبالتالي، لا بد من إثبات وجود صلة ما بين مظاهر إنتاجنا المعرفي إبان الألف الرابعة ق.م وما سيظهر منها بشكل أوضح فيما بعد. وما ساعدنا على تحقيق ذلك كان النقوش المصرية القديمة مرة أخرى. فمن الأدبيات التي خلفها لنا أجدادنا عن تاريخهم في وادي النيل، روايتهم "أنهم جاءوا من الشرق ومن الجنوب الشرقي، وأنهم علموا الحضارة لمن كانوا في البلاد، وأخضعوهم لسلطانهم، ويصفون الطريق الذي جاءوا منه وصفا

19 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 277.

20 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 313 ـ 314.

21 بارو- سومر. ص 179.

22 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 317.

غامضا...ولكنهم استخدموا الطريق الموصل بين البحر الأحمر والنيل – مارا بوادي الحمامات – وقد ظل هذا الوادي إلى آخر ملوك الفراعين يتمتع بشيء من التقديس، كما كانوا يسمونه طريق الآلهة، إشارة إلى مجيء بعض أسلافهم – ومعهم آلهتهم – من هذا الطريق."[23] لذلك، كان المصريون القدماء يسمون جنوب جزيرة العرب أرض الله، "وظل القوم يظهرون لهذه المنطقة احتراما كبيرا على أساس أنها الموطن الأصلي لإلههم الوطني حور وأنها البلاد التي نشأت فيها حضارتهم."[24] والإله حور (حورس بعد إضافة سين التفخيم العربية) كان الإله الرئيس في وادي النيل حيث كان الملوك يطلقون على أنفسهم أبناء أو أتباع حور، شمسو حور، الذي كان رمزه الصقر. كما ويجمع الباحثون على أن كلمة حور هي نفسها كلمة حُر، اسم من أسماء الصقر في لغتنا العربية إلى يومنا هذا.[25]

ها نحن، إذن، أمام معلومتين على جانب كبير من الأهمية، الأولى أن أصول هذه الثقافة هي من جنوب وجنوب غرب الجزيرة العربية، والثانية أن الرمز الرئيس للقوة الشمولية كان الصقر. وهذا يتسق مع ما ذهب إليه محمد مهران من أن "الشعب لابس الريش" قد جاء من الجزيرة، ومع أهمية الريش كرمز قدسي في مواقع امتدت من العراق إلى إسبانيا. بل إنه يتسق مع كون هذه الثقافة، كما ظهرت في المغرب العربي وإسبانيا، هي ثقافة جبلية بالأساس، خرجت من جبال عسير وانتشرت فوق الأرض العربية لا بوحي "شعب" مهاجر بقدر ما هي من وحي انتشار إعادة صياغة للعقيدة تختلف عن الصياغة العبيدية. ويمدنا سامي الأحمد، في كتابه تاريخ الخليج العربي، بمعلومة تؤكد لنا تطور صياغة جديدة في عسير بإنتاج معرفي جديد في إشارته إلى ظهور لقى أثرية على امتداد ساحل الخليج تعود إلى الفترة 4000 – 3500 ق.م، لا علاقة لها بالثقافة العبيدية في العراق. وأقرب تشابه لها هو من مصر وادي النيل، ومن الوجه – ب في الفيوم

---

23 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 31.

24 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 34.

25 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 32.

خاصة.[26] مما لا يترك لنا مجالا للشك أن الألف الرابعة ق.م قد شهدت خروج إعادة صياغة للعقيدة من عسير أخذت تنتشر بشكل واضح في وادي النيل والمغرب العربي إلى إسبانيا وعبر جنوب الجزيرة إلى سواحل الخليج.[27] وهذه الصياغة نسج بها إنتاج معرفي جديد سنتعرف عليه مع سير بحثنا.

هذا فيما يتعلق بتطور الحضارة العربية في المغرب العربي وغرب أوروبا. أما عن امتداد نفوذها في شرق أوروبا وآسيا بشكل عام، فالمعلومات التي نملكها لهذه الفترة التاريخية قليلة وغامضة. فالساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط ضمن الأراضي التركية الآن، هو امتداد طبيعي للحضارة العربية منذ الثقافة النطوفية، كما في موقع شتال حيوك، أو شتل حيوك، النطوفي. والتحرك والاستقرار العربي على هذه السواحل وفي قلب هضبة الأناضول، كما في ديار بكر، جزء من مناطق تحركنا واستقرارنا التاريخي. لذلك، اتساع تحركنا واستقرارنا وامتداد نفوذ حضارتنا عبر البوسبور إلى شرق أوروبا، أو عبر البحر إلى جزر البحر الأبيض، يبدو متوقعا. فإذا كنا قد قطعنا مضيق جبل طارق شمالا إلى إسبانيا، فلا يوجد ما يمنع أن نكون قد قطعنا مضيق البوسبور إلى نهر الدانوب مثلا.

وتؤكد على ذلك بعض اللقى والمعالم الأثرية التي تعود إلى الألف الرابعة ق.م غربي نهر الدانوب. فقد عثر على لقى لأوان فخارية ثبت أنها تنتمي للحضارة العربية التي أسست حضارة هناك تعرف باسم الدانوب-1.[28] وهي ثقافة زراعية بالأساس وإن كان أصحابها شبه مستقرين. فالمعالم الأثرية تدل على أنهم كانوا يقضون من 15-25 سنة في زراعة الأراضي المجاورة لقراهم، وبعد أن تجهد التربة يتركونها إلى مواقع جديدة. ويعود لها الفضل في نشر الزراعة في

---

26 الأحمد. ص 70.

27 وتشير المكتشفات في شرق إفريقيا، كما في شمال تنزانيا، إلى امتداد "فن" الرسم على جدران الملاجئ الصخرية إلى مناطق متعددة من إفريقيا وصلت إلى جنوبها. فقد تم الكشف عن رسومات حيوانات ومشاهد صيد تعود إلى الفترة ما بين 3000 ق.م إلى ما بعد 2000 ق.م. راجع تاريخ إفريقيا العام، المجلد الأول، ج. سوتن، ص 492 494.

28 هاوكس. ص 65.

وسط وغرب أوروبا.[29] أما فيما يتعلق بجزر البحر الأبيض المتوسط، مثل قبرص وكريت وصقلية والجزر الأيجية ومالطا والسواحل الجنوبية لأوروبا، فمعالم الاستقرار العربي فيها لا تبدأ بالظهور بشكل واضح إلا مع نهاية الألف الرابعة ق.م ولهذا، يتفق الباحثون على أن الانتشار العربي لا بد وقد بدأ منذ بداية الألف الرابعة ق.م وعن طريق البحر، بشكل واسع.[30]

أما فيما يتعلق بالامتداد شرقا عبر هضبة إيران إلى آسيا، فتشير اللقى والمعالم الأثرية إلى أن بدايته تعود إلى الثقافة الحَلفية مع بداية الألف الخامسة ق.م. الهضبة الإيرانية تمثل الحد الطبيعي للأراضي العربية تاريخيا، فالسهل الشرقي لنهر دجلة وعلى امتداده جنوبا بمحاذاة الساحل الشرقي للخليج، تمثل هذه الأراضي جزءا طبيعيا من مسرح الحركة والاستقرار العربي. لذلك، ظهرت فيها ثقافات، مثل الأشنونية حول دجلة والعيلامية على الخليج، كجزء من الحضارة العربية. ولكن هذا لم يمنع من تعمق النفوذ العربي إلى داخل الهضبة كما ظهر في موقع سيالك الأثري، بالقرب من كاسان جنوبي طهران. وقد جاءت أقدم هذه الأدلة من طقوس الدفن التي اعتمدت ثني الجثة ودهنها بالطين الأحمر. كما ظهر تأثير الثقافة الحلفية واضحا فيما بعد من استخدام طوب اللبن في البناء إلى جانب العثور على دبابيس ومخارز نحاسية حَلفية.[31]

وعن طريق الساحل الشرقي للخليج العربي، امتد تأثير حضارتنا شرقا لتظهر في السند والهند، فالحضارة المدنية قد وصلت إليهما قادمة من البلاد العربية.[32] لذلك نلاحظ بأن أقدم اللقى الأثرية التي تم العثور عليها في الهند لحضارة مستقرة لا يتجاوز تاريخها 3000 ق.م، وبأنها ظهرت متأثرة بشكل واضح بالعراق، وخاصة في الرموز القدسية المستخدمة. كما أن الكثير من اللقى الأثرية

29 هاوكس. ص 66.

30 هاوكس. ص 58.

31 هاوكس. ص 41-42.

32 هاوكس. ص 87. كذلك راجع.De La croix and Tansey, p. 358

على سواحل الخليج العربي الشرقية والغربية تدل على وجود اتصال وثيق مع السند إبان الألف الثالثة ق.م. لذلك، لا يوجد ما يمنع أن يكون التحرك والجولان العربي قد وصل إلى هناك منذ وقت مبكر، وهو ما تؤكده اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة على امتداد شواطئ الهند الغربية، وخاصة في الشمال الغربي. فهذه المكتشفات تشير إلى تأسيس العرب حضارة هناك، تعرف بالحضارة ما قبل الهندية، إبان الألف السادس والخامس ق.م. وهناك اتفاق بين الباحثين على أن لغة هذه الحضارة، والمسمى "الدرويدية"، تنتمي إلى اللغة العربية بلهجتها الشرقية خاصة.[33] بل وكما سنلاحظ لاحقا، أنه شرقا وحتى منطقة البنجاب وعبر كابول، كانت هذه الأراضي تمثل مسرح النفوذ التاريخي للحضارة العربية منذ الألف الثاني ق.م.[34] وهذا يفترض وجود صلات قوية تربط هذه المناطق وسكانها مع العرب منذ القدم.

إذن، هذا ما كان عليه وضع الأطراف مع دخولنا في الألف الرابعة ق.م، فلا يوجد مجال للمقارنة، ولا حتى من بعيد، ما بينها وبين مراكز الحضارة العربية. فإما أنه لا يوجد شيء يذكر في الأطراف وإما تظهر لقى تدل على التواجد العربي أو نفوذ حضارتنا على أقل تقدير. وبالتالي، ليس مفاجئنا اعتماد دراسات تطور المدنية الإنسانية على دراسة الحضارة العربية دون غيرها لعدم وجود حضارة إنسانية مثيلة تسمح بذلك. لنعود الآن إلى تطور حضارتنا إبان الألف الرابعة ق.م.

صياغة عسير

أثناء تتبعنا "لثقافة الريش" عبر وادي النيل والمغرب العربي إلى إسبانيا، كنا قد أشرنا إلى أنها حملت دلالات على حدوث إعادة صياغة للعقيدة العربية بنكهة عسيرية، إن جاز لنا التعبير. فالريش هو أقدم أثر تاريخي نملكه إلى الآن عن دور صياغة العقيدة في طريقة اللباس العربي. ومع أننا قد تخلينا عن "التزين" به

33 داوود ـ العرب. ص 23.

34 روسي. ص 179.

لاحقا،[35] إلا أن ظهوره في نقوش لرموز قدسية يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه اكتسب قدسيته هذه إبان "تزين" الرجال به مما يؤكد ارتباطه بهذه الصياغة. وما يدعم ذلك - كما أشرنا سابقا- هو ذلك المفهوم الجديد الذي مثله مشهد القتال.[36] فهل بإمكاننا أن نرسم الملامح الأولى لهذه الصياغة؟

إن الصياغة العبيدية كان لها، بلا شك، صدى في عسير في ظل الوحدة الثقافية العربية. وهذه الصياغة أجازت تفكيك جوانب القوة الشمولية في سعيها إلى تحديدها بشكل أفضل دون بعثرة السلطة الكونية، بل توزيعها وفق مدرج هرمي للسلطة ينظر له كوحدة واحدة. والإنتاج المعرفي العبيدي يشير إلى أن صياغة العقيدة لم تتعدّ خطوط تفكيك وإعادة دمج هذه الجوانب بطرق جديدة، كما من التربيع إلى التثليث المقدس، حاصرة هامش الاستقلالية لهذه الجوانب في نطاق ضيق جدا. لذلك، ظهرت الرموز القدسية مركبة ومدمجة لا تعبر عن جانب معين بل عن الكل. فنقشت ورسمت هذه الرموز بطريقة تجريدية اعتمدت، ما قد نعتبره الآن، أشكالا هندسية.

الريشة ليست شكلا هندسيا مجردا، مثل المربع أو المثلث. فعلاقتها بالصقر، مثلا، علاقة مباشرة وخاصة لأنه لا علاقة للريش بالثور أو الغزال. وهذا يعني أنها كرمز قدسي لا يعبر عن الكل، لا يشمل جميع جوانب القوة الشمولية بطريقة

---

35 لفت انتباهي الأستاذ عبد الكريم حبش - الذي قام مشكورا بالتدقيق اللغوي لهذا العمل أنه بحكم وظيفته كمدرس في منطقة قنفذة في عسير كان يرى الرجال يتزينون بوضع باقة من نبات الكاذي (أو الكادي) الطيب الرائحة على رؤوسهم ويثبتونه بمشبك أو خيطان ويستمر على الرأس أسبوعا أو اثنين مما يشير - وأنا أوافقه الرأي - إلى ارتباط عادة التزين للرجال منذ القدم وخاصة أن ورقة الكاذي في حد ذاتها تشبه ورقة الخس ولكن أصغر حجما وأسمك. وورقة كهذه ليست بعيدة الشبه عن شكل الريشة.

36 هناك إشارة ملفتة للانتباه في سورة الأعراف، آية 26، حيث يقول تعالى: "يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا...". وهذه الإشارة للريش وارتباطها بقصة نزول آدم، عليه السلام، من الجنة لها دلالة كبيرة من حيث مكان وتوقيت ذكرها في القرآن الكريم، ومدى توافق ذلك مع تطورات حضارتنا العربية.

مدمجة مركبة. إنها تعبر عن جانب معين منها بشكل صريح ومباشر. وهذا يدل على أن هامش الاستقلالية العبيدي قد بُدء بتوسعة نطاقه مما سمح لعناصر القوة الشمولية بالظهور بشكل واضح ومحدد جدا. ومن المهم مراعاة أن هذا مازال لا يعني بعثرة السلطة الكونية ولم يعنِه أبدا على امتداد الحضارة العربية. إنه يعني فقط، كما أشرنا، تحديدًا أكبر لجوانب القوة الشمولية بشكل مباشر ومفصل ضمن إطار هرم تدرج السلطة. وزيادة في الإيضاح نقول بأن السماء والماء والأرض، ثالوث مقدس يمثل القوة الشمولية وعُبر عنه بالرمز العبيدي بشكل تجريدي هندسي كما في تتابع الخطوط المستقيمة والمتعرجة أو في شكل المثلث، فالرمز جامع وشامل للكل. أما هنا، فقد أعطِيَ لكل جانب منها رمزه الخاص في تخل صريح عن ذلك التحديد الغامض لصالح التحديد المباشر. ونحن نرجح أن الصقر هنا قد ظهر أساسا كرمز مستقل مرتبط بجانب السماء من القوة الشمولية. وبالتالي، أنت لا تلبس صقرا على رأسك بل تكتفي بالريشة كرمز لقوة السماء.

وهذا، حقيقة، يمثل إحدى نقاط التحول الأساسية في تاريخ حضارتنا، مثل الزراعة وصناعة الفخار واستخلاص المعادن. فالتعايش السلمي، مثلا، نسج بتلك الصياغة التي اعترفت بوجود جوانب محددة ولكنها رأت هامش الاستقلالية بينها ضيقا جدا، فارضة بذلك مفهوم الاندماج ما بين الناس كانعكاس للقوة الشمولية في المجال الدنيوي. أما الصياغة "العسيرية" فبرفعها لسقف الاستقلالية ودفعها تحديد الجوانب إلى مستوى أعلى، قادت إلى تغيير العلاقات ما بين الناس كانعكاس للقوة الشمولية في المجال الدنيوي أيضا. وقد يكون هذا ما فتح الباب أمام مشاعر النحن والآخرين، كما حدث مع تشكيل الملامح النطوفي، مجيزا في النهاية الصراع والقتال، محولا التعايش السلمي إلى ذكرى لماض بعيد ومطلب نسعى إلى إعادة تحقيقه على مدى تاريخنا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، إذا كان هناك تعميق لمشاعر الفصل ما بين النّحن والآخرين، فهو، بلا شك، جزء من تعميق الفصل ما بين الإنسان وباقي مظاهر الوجود. وبالتالي، التركيز على الهيئة

الإنسانية كرمز قدسي. وإن كان هذا يذكرنا بالصياغة النطوفية، فلعل السبب أنها كانت وليدة عسير أيضا. فإلى أي حد يؤيد الإنتاج المعري المكتشف لهذه الفترة حدوث إعادة صياغة كهذه، وكيف كان تأثيرها على الصياغة العبيدية؟

ظهرت في منطقة جنوب بلاد الشام، فلسطين والأردن، معالم أثرية مثيرة تتعلق بالمدافن. ففي أريحا عادت إلى الظهور المدافن الجماعية في كهوف طبيعية أو محفورة في الصخر، ضم بعضها من 300 -400 جثة. وظهر استمرار لطقس فصل الجماجم عن الهياكل العظمية وقد صفت بعناية حول حافة غرفة القبر مع تكويم الهياكل في الوسط.[37] وقد اتضح أن عدد الهياكل أقل من عدد الجماجم في القبر، مما أوجد لغزا محيرا في محاولة معرفة السبب. في أحد القبور وجدت دلائل على حرق الهياكل العظمية دون الجماجم للتقليص من المساحة التي تحتلها. ولكن هذا ظهر في قبر واحد فقط فاتحا الباب أمام تفسيرات غير واقعية أحيانا. منها أن تكون الهياكل الأخرى قد تم دفنها في قبور أقل أهمية لم يتم العثور عليها، ومنها أن الدفن قد تم على مراحل بحيث يتم فصل ونقل الجمجمة بعد تحلل الجثة في قبر ثانوي، إلى القبر الرئيسي. ثم ظهر تفسير آخر، أقرب إلى الحقيقة، نتيجة اكتشاف مدافن مشابهة في باب الذراع في الأردن تعود لهذه الفترة. يقع باب الذراع في منطقة اللسان على البحر الميت حيث تم اكتشاف ما لا يقل عن 20 ألف قبر. وقد تم الدفن بنفس الطقس مع فارق وجود ثمانية جثث فقط في كل قبر، كمعدل. وبعد دراسة هذه الهياكل، رجح العلماء أن الجثة كان يتم غليها للتخلص من اللحم، ثم يتم فصل الجمجمة ودفنها بعيدا عن الهيكل.[38]

من المثير للاهتمام فعلا استمرار هذا الطقس في الدفن لفترة طويلة امتدت منذ "الحجري الوسيط" إلى هذه الفترة، حوالي خمسة آلاف عام، وعدم وجود شبيه له في شرق الجزيرة والعراق ومصر. فهذا الطقس كان منتشرا في بلاد

Kenyon, p. 86 37

Kenyon, p. 86 38

الشام ولكنه استمر في جنوبه في حين اختفى في المراكز الحضارية التي استمر تطورها في الشمال. ويبدو أن منطقة جنوب الأردن وفلسطين، خاصة، قد استمرت في استقبال جماعات شبه مستقرة من الجزيرة العربية. وشبه استقرارها هذا نسبي مقارنة مع تطور القرى وأشباه المدن في المناطق الأوفر حظا بالمياه، خاصة وأن الحجم الضخم لهذه المدافن يدل على وجود تجمعات سكنية كبيرة مع أنها لم تنجح في بناء مدن على غرار شمال بلاد الشام والعراق.[39]



[illegible] 13: الدمى [illegible]

أما مراكز العراق وبلاد الشام، فقد استمر الإنتاج المعرفي فيها ينسج بالصياغة العبيدية أساسا وإن كنا قد بدأنا نلمس تأثير الصياغة العسيرية فيه بشكل محدود. ففي موقعي أريدو وأور، في جنوب العراق، تم العثور على دمى فخارية منتصبة ورشيقة القامة لهيئة إنسانية. في أريدو كانت الدمية لذكر، بارز الأعضاء التناسلية، ضاما يديه إلى بطنه وقد زين الكتفان بحبات صغيرة ملونة من الفخار وله رأس حية يعلوه ما يشبه التاج المخروطي (أو الشعر) من القار. وفي أور، كذلك، تم العثور على مثل هذه الدمى ولكن أنثوية بثديين مناسبين وقد غطيت الأعضاء التناسلية بخطوط تمثل قطعة من قماش. وظهرت، أيضا، بكتفين مزينتين بحبات صغيرة من الفخار وبرأس حية يعلوه

39 هناك علاقة واضحة ما بين هذا التركيز على الهيئة الإنسانية وطقوس الدفن المصرية كما تمثلها المومياوات. وفي اكتشاف أثري مثير في اليمن، تم العثور عن 50 جثة سليمة محنطة في محافظة المحويت، شمال غرب اليمن، في مقابر صخرية. وإن كان لم يتم تحديد زمنها حتى هذا التاريخ، إلا أنها تبشر بإمكانية تحديد الموطن الأصلي لهذا التركيز وانتشاره في جنوب بلاد الشام ومصر. راجع جريدة الرأي الأردنية، السبت 11/1/1997.

تاج أو شعر من القار. ونحتت هذه الدمى الأنثوية وقد ضمت يديها إلى بطنها وظهر بعضها يحمل طفلا صغيرا.[40] ونحن هنا أمام وضوح الثالوث المقدس العبيدي الذي مثله بداية السماء والأرض والماء في النصف الأول من الألف الخامسة ق.م. فمع دخولنا في الألف الرابعة ق.م، نشاهد تحديدا أوضح لهذا الثالوث متمثلا بالأب والأم والابن. وظهرت هذه الدمى متماثلة من حيث تشكيل القامة ورأس الحية وزينة الكتفين في اتساق مع الدمج العبيدي للرمز القدسي، إلا أنها مستقلة عن بعضها وقد اتُخذت الهيئة الإنسانية أساساً مما يؤيد وجود تأثير للصياغة العسيرية فيها. بل إن استخدام رأس الحية كرمز لتجدد الحياة/الخلود، هو بحد ذاته دليل على اتساع هامش الاستقلالية لجوانب القوة الشمولية وتعددها بحيث بُدء بإعطاء جانب الاستمرارية فيها رمزًا خاصا به.[41]

أما معبد أريدو، فقد تم توسعته وإعادة بنائه على مصطبة، واضعا اللمسة الأخيرة على تصميم الزقورات التي سيتم اكتشافها لاحقا في معظم المراكز العربية. ويدلنا أحد المعابد التي تم اكتشافها في الوركاء على أسلوب الزينة،[42] إذ كان يستخدم ما يشبه رؤوس المسامير من الطين المشوي، يتم تلوينه وصفه في موجات من المثلثات على واجهات المعبد، تبدو للوهلة الأولى كالفسيفساء، مما يذكرنا بأسلوب تزيين أكتاف الدمى الذكرية والأنثوية.[43] ومن هذه المعابد المكتشفة في الوركاء، لهذه الفترة الزمنية، ما يسمى بالمعبد الأبيض بسبب طلاء جدران الحرم الداخلي بالأبيض، بلغت مساحة الحرم الداخلي 88 مترا مربعا (18.3 × 4.8 مترا).[44] وتم بناء المعبد على طراز معبد أريدو، بمصطبة صناعية مرتفعة عن الأرض بحوالي 12م، وقد أحاط الصحن الخارجي، الذي شمل عددا من الحجرات لاستخدام الكهنة وللتخزين، بالحرم الداخلي. وبلغت المساحة الكلية للمعبد حوالي 450 مترا مربعا (25 × 18 مترا).

---

40 بارو، سومر، ص ص 102-107.

41 من المفيد الانتباه إلى العلاقة ما بين كلمة حية وحياة في الفكر/اللغة العربية.

42 الوركاء أو الورقاء، هي أوروك القديمة وتقع على مسافة 30 كلم شرقي مدينة السماوه الحالية.

43 بارو، سومر، ص 115. راجع كذلك أبوعساف، ص 130.

44 بارو، سومر، ص 116.



ور 14: [illegible]
([illegible])

ولكن لماذا المصطبة! إن المعابد السابقة لم يتم بناؤها على مصاطب، فلماذا ظهرت مع بداية الألف الرابعة ق.م على مصاطب وبهذا الارتفاع الشاهق، 12م. لو أن تاريخ بناء هذا المعبد يعود إلى الألف الثامنة أو السابعة ق.م لقلنا بأنه ينتمي إلى مفهوم محاكاة الطبيعة، مثل سور أريحا. فالكهوف الجبلية، كما أشرنا سابقا، استمرت قداستها كأماكن تعبد أو مدافن لفترة طويلة. وبالتالي، بناء المعبد على مصطبة لمحاكاة الكهف في الجبل كانت ستبدو متسقة مع تلك الفترة. ولكن قدرة الإنسان على محاكاة الطبيعة كرمز قدسي أصبحت جزءا من المخزون المعرفي منذ ما قبل تاريخ مثل هذا المعبد بما لا يقل عن 4000 سنة وتحولت، على الأرجح، إلى أمر بديهي مما لا يبرر العودة لها الآن. فهل كان بناء المعبد على مصطبة بهدف الاقتراب أكثر من السماء، هذا جائز. ولكنه لا يتسق مع الصياغة العبيدية كما نعرفها دون المرور بتعديلات تقر أولا بأن القوة الشمولية قد أصبح موطنها السماء، أو أن الجانب الذي تمثله السماء يقع على قمة هرم السلطة الكونية بالتالي، تم السماح ببناء المعبد على مصطبة للتقرب منه. ويمكننا مقارنة ذلك بمدافن ملوك وادي النيل والتي ظهرت على شكل مصاطب ضخمة قبل التحول إلى الهرم المدرج.

وتعديلات كهذه تبدو متسقة أكثر مع الصياغة العسيرية التي بدأت مبكرا بإعطاء استقلالية لجوانب القوة الشمولية وأعطت جانب السماء منها رمزا خاصا

مثله الصقر. أفلهذا الحد كان تأثيرها واضحا وملموسا في الإنتاج المعرفي العبيدي؟ أم أن بناء المعبد على مصطبة كان مجرد إعادة إنتاج لمعابد عسير الجبلية في وادي الرافدين الخالي من الجبال؟ الأمر غير واضح بعد.

ور 15: الفسيفسا في معبد ريدو [illegible]

في موقع تل برَاك الأثري، شمال الحسكة في سورية، تم الكشف عن معبد يعود لهذه الفترة شبيه بمعابد أريدو والوركاء، وقد تم بناؤه على مصطبة أيضا.[45] وقد تم العثور على لوح خشبي، اعتبر واجهة لمنبر المعبد، مزخرف بإطار من الرقائق الذهبية المثبتة على اللوح بمسامير ملبسة بالذهب والفضة. وفي داخل الإطار صفوف من الحجارة الكبيرة والصغيرة الملونة وقد ثبتت على اللوح بوساطة شريط معدني يمر داخل ثقوب في ظهرها وعبر ثقوب في اللوح.[46]

إذن، فكرة بناء المعبد على مصطبة انتشرت في العراق بقدر ما انتشرت في بلاد الشام. وحتى أسلوب زخرفة اللوح الخشبي للمنبر، مع أن فيها ملامح الدمج ما بين عناصر متنوعة، إلا أنها تدل على خروج عن "الزخرفة" العبيدية التي تعرفنا عليها منذ الألف الخامسة ق.م. نحن بلا شك أمام أدلة على وحدة الثقافة العربية ومواكبة مراكزها لبعضها البعض من حيث صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي، ولكن بحثنا يركز بالأساس على العلاقة ما بين العقيدة وهذا الإنتاج.

---

45 أبوعساف، ص 172.

46 أبوعساف، ص 172.

والمعالم الأثرية إلى الآن تدل على وجود تأثير للصياغة العسيرية في هذه المراكز ولكنه ليس بالدرجة الكافية لإعلان انتشارها بدلا من العبيدية، فالأمر مازال غير واضح بعد.

ثم هناك جانب آخر لم نتحدث عنه بعد. فالصياغة العبيدية تركت لنا معلم إنتاج معرفي مهما جدا إبان هذه الفترة تمثل في تطور فن الكتابة. أقدم معالم للكتابة ظهرت في الحضارة العربية إبان الألف العاشرة ق.م، وتطورت على الفخار ضمن إطار التجريد، كما أشرنا سابقا. ولكنها ظهرت إبان الثقافة العبيدية على ألواح حجرية وقد تطورت بشكل مدهش. فمن موقع كيش الأثري، شرقي بابل، عُثر على لوح حجري، لوح كيش، يعود إلى 4000 ق.م وقد كتب عليه نص بالطريقة الصورية التي تعتمد استخدام رمز لصورة الشيء المراد التعبير عنه. وتبع ذلك اكتشاف مماثل في موقع حبوبة الكبيرة، في سورية، حيث تم استخدام نفس الأسلوب في الكتابة على لوح يعود إلى حوالي 3500 ق.م.[47] ومن الملفت للانتباه، فيما يتعلق بتطور فن الكتابة، أن اللقى الفخارية منذ 3500 ق.م فما بعد ظهرت خالية من "الزخارف" التي عرفناها سابقا،[48] وكأنها فقدت دورها التقليدي كوسيط للكتابة لتحتل مكانها منذ هذا التاريخ الألواح الحجرية والطينية التي كثرت بصورة ملفتة للنظر دفعت الباحثين إلى اعتبار هذه الفترة بداية الكتابة بالخطأ.

ما يهمنا في هذا الجانب من الإنتاج المعرفي، أن تطور فن الكتابة باعتماد رموز لصورة الأشياء، وهي ما يعرف بالكتابة المسمارية الصورية، كان بحاجة إلى درجة من التجريد ما كانت لتقدر عليه إلا الصياغة العبيدية. أما التجريد في الصياغة العسيرية فما كان بممكن بعد لأنها في بدايتها وضعت ثقلها وراء تشجيع استقلالية جوانب القوة الشمولية أكثر فأكثر مما فرض عليها، على الأرجح، اختيار رموز واضحة ومباشرة لتثبيت دعوتها في نفوس أتباعها بعيدا عن التجريد.

---

47 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 532.
48 أبوعساف، ص 154.

ولكن الصورة مازالت غير واضحة إلى الآن. فتأثير الصياغة العسيرية يبدو مباشرا في وادي النيل والمغرب العربي أكثر من المشرق العربي، من ناحية. ومن ناحية أخرى، هناك مظاهر لإنتاج معرفي في المراكز العبيدية الشرقية يصعب رؤيتها بعيدا عن تأثير الصياغة العسيرية. فكيف لنا التعامل مع النصف الأول من الألف الرابعة ق.م؟

التعايش السلمي لأكثر من إعادة صياغة للعقيدة ليس جديدا في الحضارة العربية، ولكننا درسناه حتى الآن ما بين المراكز لا في المركز الواحد. بمعنى، أن المركز "أ" يعتمد إعادة صياغة ويعيش بسلام جنبا إلى جنب المركز "ب" الذي يعتمد إعادة صياغة أخرى. ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال دراستنا للفروقات في الإنتاج المعرفي بين كل منهما. أما أن تتعايش أكثر من إعادة صياغة في المركز نفسه فهذا معناه حدوث تضارب وعدم انسجام في الإنتاج المعرفي لهذا المركز. فلو كنا نتحدث عن مدينة القاهرة اليوم، على سبيل المثال، أو حتى بغداد الخلافة كمراكز حضارية كبيرة وواسعة، لوجد هذا التضارب وعدم الانسجام متنفسا ومساحة ليظهر ويتعايش جنبا إلى جنب مع بعضه البعض. أما مراكزنا الحضارية في الألف الرابعة ق.م فلم تكن بالحجم الذي يسمح بوضع كهذا. فتحت وطأة التضارب وعدم الانسجام لم يكن أمامها إلا أن تتلاشى أو تهاجر أو أن تعيش في صراع يقضي على أحد الطرفين. وبما أن المراكز العبيدية ما بين 4000 – 3500 ق.م لم يظهر فيها ما يشير إلى حدوث انقطاع في إنتاجها المعرفي، فهي إذن لم تعان من وجود أكثر من صياغة تعيش في نفس المركز في نفس الوقت. بل على امتداد رقعتها من جنوب الفرات إلى أعاليه في سورية ظهر الإنتاج المعرفي متجانسا إلى حد كبير يواكب بعضه بعضا. وبالتالي، إعادة الصياغة العسيرية لم تعش جنبا إلى جنب الصياغة العبيدية. ولكن كيف نفسر الدمى العبيدية، هذا الثالوث القدسي الجديد، أو مصاطب المعابد مثلا؟

ربما قد لاحظ القارئ بأن الفرق ما بين الصياغتين يكمن أساسا في نقطة واحدة وهي حجم الهامش المتاح لاستقلالية ووضوح جوانب القوة الشمولية.

فهما، إذن، يقفان على أرضية مشتركة ولا يختلفان إلا في الاجتهاد حول مدى اتساع هذا الهامش. ومع أن أي فرق صغير في الاجتهاد حول هذه النقطة سيقود في النهاية إلى فرق كبير في الإنتاج المعرفي، إلا أن الأرضية المشتركة الكبيرة بين الصياغتين ستسمح لهما بالتكيّف والتأقلم مع بعضهما البعض ولو لفترة زمنية معينة. والاتصال ما بين عسير والعراق وبلاد الشام كان قويا ومستمرا كما بينها وبين وادي النيل والمغرب العربي. وفي الذاكرة العربية، لم تكن عسير موطن الصياغة النطوفية فقط، بل استمرت منذ انحسار الزحف الجليدي من أهم مراكز الحضارة العربية بعد غياب مراكز الخليج العربي تحت مياه البحر. لذلك، اكتسبت مكانة خاصة عند العرب في الشرق والشمال والغرب الذين اعتبروها بقدسية مميزة، وفي كثير من الأحيان موطنهم الأصلي لا بالمعنى الحرفي بل المعنوي. وعلى الأرجح، في المواقف التي تستدعي التكيف والتأقلم، كانت لمنطقة عسير اليد العليا.

وهذا يعني أن المعابد على مصاطب، في بداية ظهورها في العراق وبلاد الشام، كانت للتأقلم والتكيّف مع معابد عسير الجبلية أكثر منها تبنيا لتعديلاتها على هامش استقلالية جوانب القوة الشمولية. وهذا التأقلم والتكيّف – في ظل التعايش السلمي– يصعب التكهن بحدوده. فهو عادة يعمل ببطء وهدوء وبشكل تدريجي يجعل التحكم به عملية صعبة. فلمدة 500 عام، من 4000 – 3500 ق.م، وهو يؤثر في الإنتاج المعرفي العبيدي دون أن يعترضه أحد. ولكنه، بلا شك، سيصل مرحلة يهدد فيها الصياغة العبيدية من جذورها، مرحلة لا يعود بالإمكان احتواءه. فهل نملك لقى ومعالم أثرية تتسق وهذا التصور؟[49]

---

49 في هذا البحث بشكل عام نفترض بأن تطور الإنسان رافق هذه التطورات كما ظهرت في حدودها الزمنية. أي أنها لم تكن موجودة في أي مكان آخر قبل ذلك. ولكن يمكننا أن نفترض أيضا بأن كل "رشح" عربي إلى الأطراف كان ينقل معه مستوى جديدا من المدنية التي تطورت في أطر زمنية أقدم في منطقة عسير وقاع الخليج لا نعرف عنها حتى الآن أي شيء. ولكن في حدود الوحدة الثقافية العربية والتجانس المعرفي يمكننا أن نفترض بأن الفارق الزمني ما بين عسير والأطراف قليل نسبيا. علينا أن نضع فرضيات لطبيعة تطورنا المدني إبان 25000 سنة من الزحف الجليدي في عسير والجزيرة العربية ففي نهاية المطاف لا يمكننا تجاهل المكتشفات الأثرية التي تشير إلى أن تطور المدنية جاء على مراحل متعاقبة.

ما بعد العبيدية

ما أن ندخل في النصف الثاني من الألف الرابعة ق.م، خاصة ما بين 3500 – 3200 ق.م، حتى يصبح من الصعب علينا رؤية ملامح الثقافة العبيدية في مراكزها التي نعرفها. فمن الوركاء في العراق إلى عارودة وحبوبة الكبيرة وتل قناص في سورية، نمت هذه المراكز وفق مخطط جديد ومشترك بينها، أيضا، يدل على حدوث تطورات مثيرة في الحضارة العربية.

المدينة المعبدية التي عرفناها في ثقافة العبيد سابقا تغيرت كلية، فقد تم تحديد حي خاص في المدينة، بعيدا عن الأحياء السكنية، شيد فيها ليس معبدًا واحد بل أكثر من واحد. في الوركاء، تم الكشف عن خمسة معابد وفي تل قناص، تم الكشف عن ثلاثة معابد وفي العارودة عن معبدين.[1] وظهرت المدن يخترقها شارع رئيس يمتد من الشمال إلى الجنوب وقد أحيط بأطاريف بارزة من اللبن، فيها بروزات تبعد عن بعضها مسافات متساوية كما ظهرت في حبوبة. وكانت في المدينة مجارٍ لتصريف المياه تصب في حفر فنية خاصة أو في الأودية، وقد بنيت بالحجارة وسقفت بالبلاط وأحيانا بالفخار. وكما تشير الحفريات، فما عثر عليه في حبوبة كان "على غرار ما عثر عليه في مدينة الوركاء."[2] وتطور أسلوب تصنيع الفخار فيما بعد 3500 ق.م، أيضا. فالكميات الكبيرة التي تم العثور عليها في مراكز الحضارة العربية، نسبة للفترة السابقة، وافتقار أغلبها "للزخارف" الجميلة التي سادت سابقا، يشير إلى التخلي عنها كوسيط للكتابة، كما أوضحنا، كما يشير إلى احتمال تطور أسلوب الإنتاج من الفردي إلى تأسيس مشاغل تم فيها توظيف عمال مدربين على استخدام قرص الخزاف الدوّار وتصنيع الأواني. وتدل اللقى الأثرية المكتشفة، كذلك، على حدوث تطور آخر في أسلوب إنتاج الفخار تمثل باستخدام القوالب في تصنيع الأواني.[3]

---

1 أبوعساف، ص 131.

2 أبوعساف، ص 143.

3 أبوعساف، ص 152، 154.

الشوارع ومجاري المياه ظهرت في المدن العربية منذ الألف الخامسة ق.م كما في تل بقرص. ما يلفت الانتباه في تخطيط المدن الجديد هذا هو أن جميع المدن العبيدية وعلى امتداد الفرات من سورية إلى الخليج، قد خصصت أحياء لبناء أكثر من معبد. فهل يعود السبب إلى زيادة عدد السكان والحاجة إلى معابد جديدة؟ ليس الأمر كذلك. فحجم هذه المعابد مازال أصغر من أن يقام في داخله طقوس للعبادة، على فرض أن هذه الطقوس كان لها وجود. حسب المخطط التفصيلي للمعبد الشمالي في تل قناص، الذي يوافق مخطط المعبد الأبيض في الوركاء، فقد تكون البناء من غرف جانبية لاستخدام الكهنة والتخزين، تحصر بينها الحرم الداخلي الذي لا تتجاوز أبعاده 18,3 × 4,8 مترا. وبعد طرح المساحة المخصصة لطاولة "النذور" وحركة الكهنة فيه، فلن يكون بإمكان الحرم الداخلي احتواء أكثر من 200 شخص -على أحسن تقدير-، متلاصقين وقوفا في داخله. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الأبعاد تعود إلى أكبر المعابد حجما، فالمعبد الجنوبي في تل قناص لا تتجاوز مساحته نصف الشمالي، لقدرنا صعوبة اعتماد زيادة عدد السكان كسبب لبناء أكثر من معبد.

ولا ينتهي الأمر عند هذا الحد، فلو استمرينا باعتماد معابد تل قناص كمثال، سنجد أن هذه المعابد الثلاثة، التي بنيت قرب بعضها البعض حول ساحة رئيسة، تتفق فيما بينها على الشكل المستطيل بجوانب تمثل الاتجاهات الأربعة، إلا أنها تختلف من حيث مخططها التفصيلي. لقد أطلق على هذه المعبد اسم المعبد الشرقي والمعبد الشمالي والمعبد الجنوبي. الشرقي منها والشمالي يتفقان في مخطط بنائهما من حيث وجود غرف جانبية على امتداد الحرم الداخلي. إلا أن الشرقي ظهرت جدرانه الداخلية خالية من أية نقوش أو زخارف، مما يذكرنا بالمعبد الأبيض في الوركاء. في حين أن المعبد الشمالي زخرفت جدران حرمه الداخلي بالمحاريب التي وزعت عليها بأحجام كبيرة وصغيرة. أما المعبد الجنوبي فقد تم بناؤه بدون الحجرات الجانبية. ومع أن جدرانه الداخلية قد زوقت بالمحاريب مثل الشمالي، إلا أن زواياه الداخلية لم تكن قائمة إذ ظهر فيها أخدودان شاقوليان مما أعطى الحرم شكلا شبه بيضاوي.

لا يمكن التعامل مع هذه الفروق بشكل عابر، فهذه المعبد بيوت مقدسة وبالتالي، هندستها انعكاس لصياغة العقيدة. فيجب أن نراعي بأننا نتحدث عن مراكز في الألف الرابعة ق.م لا يتجاوز عدد سكانها، على أحسن تقدير، بضعة آلاف. فهي لا تحوي عشرات الآلاف، أو الملايين، من البشر لنبرر وجود أذواق معمارية ومهندسين يتنافسون فيما بينهم بتصاميم مميزة وإبداعات جديدة. بل حتى المهندس المعماري يصمم اعتمادا على منطلقات معينة وحسب رؤية أو فلسفة ما، فما بالنا بمجتمعات هذه الفترة وحول أمر يخص بناء البيوت المقدسة. وبالتالي، وجود أوجه شبه بين هذه المعبد من ناحية، وفروق من ناحية ثانية، يدل على أنها بنيت بصياغة مشتركة للعقيدة ولكن مثّل كلا منها اجتهاد خاص في تفسيرها وفهمها. ومن الطبيعي أن يكون هناك اجتهادات مختلفة في تفسير صياغة العقيدة، فهو ليس بالأمر الطارئ في النصف الثاني من الألف الرابعة ق.م. إنها حدثت قبل ذلك، وبعد ذلك، ومازالت تحدث. فكيف وصل بها الأمر في المدن العبيدية إلى حد بناء معابد لكل اجتهاد أو لكل مدرسة فكرية لها رؤيتها الخاصة وتفسيرها الخاص لصياغة العقيدة؟ لقد تم ذلك بتأثير من الصياغة العسيرية.

إن مفهوم الاستقلالية، كما أشرنا سابقا، هو التحديد الواضح للفرق ما بين الجوانب أو العناصر التي يتكون منها الكل. وهذا يفرض ضرورة تعميق الهوة بينها وفصلها عن بعضها البعض ليصبح بالإمكان تمييزها. وهو فصل سينعكس على كل شيء، الفصل ما بين الرجل والمرأة، ما بين الأفراد في المجتمع، الفصل ما بين النحن والآخرين، بل حتى الفصل ما بين المجال القدسي والدنيوي. وتحت مظلة التكييف وذلك التغلغل البطيء التدريجي للتعديلات العسيرية، وفي ضوء التعايش السلمي السائد، كان المناخ مناسبا لقيام، ما يمكن لنا أن نسميه، مدارس فكرية ما بين معارض ومؤيد، قديم وجديد، مما خلق حركة ونشاطا فكريا عظيما في جو من التبادل الحر. وبالتالي، لا يوجد ما يمنع نجاح بعض هذه المدارس في بناء مراكز خاصة بها مثلتها المعابد، بدافع الاستقلالية والفصل اللذين أصبحا سمة

ذلك العصر. وهذا يفسر الاختلاف في عدد المعابد المكتشفة ما بين المدن العبيدية، مع الأخذ بعين الاعتبار محدودية نطاق حملات التنقيب فيها. فلو كان كل معبد مخصص لرب معين، كما يذهب الباحثون الأوربيون، لما ظهر هذا الاختلاف في عددها بين المراكز داخل إطار الوحدة الثقافية التي ربطت بينها منذ آلاف السنين.

على الأرجح، إن هذه المعابد قد بنيت على مراحل، تفصل بين إنشاء كل معبد وآخر فترة زمنية، فكلما قويت مدرسة فكرية ما وكثر أتباعها لدرجة تكفي لبنائها مركزا/معبدا خاصا بها أقدمت على ذلك. وما يؤيد هذا أن علي أبوعساف يرى بأن المعبد الشرقي الخالي من المحاريب يمثل "المعبد الأساسي، الذي تطورت عنه باقي المعابد."[4] وهذا يعني أن المحاريب ترمز لشيء ما له علاقة بالحركة الفكرية إبان ذلك العصر. وحقيقة الأمر أننا لو تتبعنا عمارة المعابد منذ أور وأريدو والوركاء وتل بقرص وأوغاريت، لاكتشفنا أن "زخرفة" المحاريب لم تظهر إلا حوالي 3500 ق.م. ووجهة النظر السائدة في المراجع التي تبحث في تاريخ العمارة العربية، ترى بأن المحاريب ترمز لشكل جدران البيوت والمعابد القديمة التي كانت تبنى بالطين وتدعم بالعيدان الخشبية وحُصر القصب. ومع أنها لا تقدم تبريرًا لمثل هذا التوجه في العمارة، إلا أننا نتفق معها في ذلك ونرى لها التبرير التالي، إن إعادة إنتاج شكل الجدران القديمة يرمز، حقيقة، إلى الرغبة في العودة إلى الأصول القديمة، فهي تعبير عن الرفض، ولعله رفض لهذا التغلغل للتعديلات العسيرية. ويتجلى هذا الرفض على أفضل صوره في المعبد الجنوبي الذي لم يتخلَ فقط عن الحجرات الجنوبية، بل تخلى عن مفهوم التحديد لجوانب القوة الشمولية كما ظهر في الشكل شبه البيضاوي لحرمه الداخلي، ومحاولا العودة إلى المعبد ذي الغرفة الواحدة.

وعلينا أن نقدر جيدا بأن هذا لا يعني إعادة إحياء الرموز القديمة بنفس الصياغة التي نسجت بها، فالتراكم في المخزون المعرفي العربي لا يسمح بذلك.

---

4 أبوعساف، ص 134.

نحن هنا أمام رموز جديدة نرى فيها ملامح القديم لا أكثر، تساعدنا على تمييز صياغة العقيدة التي أنتجتها. فالتعديلات العسيرية أصبحت جزءاً من المخزون المعرفي، بالتالي رفضها لا يعني العودة إلى العبيدية كما كانت بالضرورة. قد يكون هناك اجتهادات دعت إلى ذلك، ولكن على الأرجح ظهرت اجتهادات ومحاولات لإعادة الصياغة وقف على رأسها أصحاب تجارب وجدية جدد استغلوا المخزون المعرفي ككل في سعيهم لصياغة العقيدة. والقول الفصل في ذلك، يعتمد على التطورات التي ظهرت في الإنتاج المعرفي العربي لهذا العصر.

في مدينة جبلا (جبيل، بيبلوس)، تم الكشف عن مقبرة كبيرة ظهر فيها استمرارٌ لطقوس الدفن العبيدية. ولكن بدلا من صناديق اللِّبن، تم استخدام جِرار كبيرة يوضع فيها الموتى. ومن الجرار المميزة التي تم العثور عليها، جرة كبيرة تحتوي على هيكل عظمي لرجل وقد وضعت بجانبه جرة صغيرة فيها هيكل عظمي لكلب.[5] أما الهدايا الجنازية، فقد مثل أغلبها أوان فخارية. حتى الآن لا يوجد شيء يلفت الانتباه حتى تم الكشف عن جرار دفن في نفس المقبرة اشتملت الهدايا الجنازية للرجال على أسلحة من النحاس والحجر، في حين اشتملت الهدايا الجنازية للنساء على الحلي وأدوات الزينة.[6] هل نحن أمام تضارب وعدم تجانس في الإنتاج المعرفي؟ هل نحن أمام مظاهر الفصل ما بين الرجل والمرأة؟ ثم ما الذي تعنيه هذه الأسلحة؟

الأختام التي تم العثور عليها في حبوبة، ظهر عليها نقوش تمثل مشاهد حول المعبد وطقوسه، كما ظهرت نقوش لتلك الحيوانات المركبة مثل أسد برأس ثعبان.[7] ومن حبوبة، أيضا، ظهرت نقوش تصور حيَّتين تخرجان من إناء وقد

---

5 أبوعساف، ص 166. لقد ساد الاعتقاد بين الباحثين، ولفترة طويلة، أن عادة دفن الحيوانات خاصة بمراكزنا الحضارية في مصر وادي النيل قبل اكتشافها في بلاد الشام. راجع بهذا الخصوص مهران. مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، ص 251، ص 290.

6 أبوعساف، ص 166.

7 أبوعساف، ص 147.

التفتا حول بعضهما البعض على شكل ضفيرة، ورأس كل منهما يتجه إلى الجهة المعاكسة.[8] وفكرة الالتفاف على شكل ضفيرة، رمز الدمج والالتحام، نراها تتكرر في نقوش أخرى من "حبوبة" مثلت عنزتين تقفان على قوائمهما الخلفية ظهرًا لظهر، وبينهما إناء وقد التف ذيلاهما على بعض في ضفيرة أيضا. إلى الآن لا يوجد شيء يلفت الانتباه حتى تم الكشف عن أختام، في "حبوبة" ذاتها، تحمل نقوشا مثلت مشاهد عنف وصراع ما بين حيوان مفترس وأليف، أسد يهاجم عنزة مثلا. ونعود فنسأل السؤال ذاته، هل نحن أمام تضارب في الإنتاج المعرفي؟ هل هناك علاقة ما بين مشاهد العنف في نقوش الأختام والأسلحة ضمن الهدايا الجنازية؟ ثم ما المقصود من مشهد أسد يهاجم عنزة؟

من حبوبة نفسها، يأتينا تتويج لحالة الإنتاج المعرفي العربي لذلك العصر. مظهر حضاري غريب ومدهش في نفس الوقت. فبعد غياب دام 4000 سنة، ولأول مرة منذ أريحا، تم الكشف عن سور من اللبن بعرض ثلاثة أمتار، له 45 برجا مستطيلا مساحة البرج الواحد 3,5 × 5,5 متر، ويحيط بحبوبة التي بلغت مساحتها حوالي 180 ألف م^2. ومع أن ارتفاع السور غير معروف إلى الآن، إلا أنه أحاط بالمدينة من الشمال والجنوب والغرب، في حين حدّها من الشرق نهر الفرات.[9] وإذا كان هذا السور الضخم لا يكفي، فقد تم بناء سور آخر أمامه على بعد حوالي عشرة أمتار، عرضه ما بين 0,6 – 0,7 م وارتفاعه غير معروف أيضا. ولا يوجد مثيل لمثل هذا السور، في هذا العصر، يحيط بأي مدينة عبيدية في بلاد الشام والعراق. فممن قصد سكان حبوبة حماية أنفسهم؟

حبوبة وعارودة وتل قناص تقع متجاورة على نهر الفرات، في شمال سورية، ضمن تجمع كبير لمواقع سكنية أخرى مثل تل القطار وتل الحديدي شمالا، إلى "أبو هريرة" جنوبا. وظهرت جميعها موزعة على ضفتي الفرات قرب بعضها البعض مما يرجح أنها ألفت وحدة واحدة. وضمن هذا التجمع، تدل اللقى

8 أبوعساف، ص 152.

9 أبوعساف، ص 140.

والمعالم الأثرية على أن عارودة كانت تمثل مقر السلطة الأعلى في المنطقة.[10] وضمن هذا التجمع، أيضا، كانت حبوبة هي الموقع الوحيد الذي تم اكتشاف آثار سور له مما لا يبرر بناؤه لصد هجمات المراكز المجاورة التي تؤلف معها وحدة واحدة، وإلا لظهر في هذه المواقع أسوار أيضا ولو كردة فعل على بناء حبوبة لسورها. كما لا يمكن تبرير بنائه لصد هجمات شعوب غريبة قادمة من هضبة الأناضول، مثلا، وإلا لظهر في المواقع الأخرى أسوار دفاعية أيضا. وإذا كان القصد من بناء السور توفير الحماية لمقر السلطة الأعلى في المنطقة دون غيرها، لظهر السور يحيط بعارودة لا حبوبة.

هذا من ناحية ومن ناحية ثانية، لم يتم العثور على أي نقش أو نحت أو رسم يمثل مشاهد قتالية أو أسرى أو مواكب انتصار الملك على أعدائه كما هو متوقع في حالات الصراع والحرب. ومع غياب نقوش تمجد الانتصارات العسكرية، نلاحظ غياب الأسلحة ضمن اللقى المكتشفة في حبوبة والمواقع المجاورة. فهل نحن أمام تضارب وعدم تجانس في الإنتاج المعرفي نتيجة تعايش أكثر من صياغة في مركز واحد؟ نعم نحن كذلك.

أشرنا سابقا إلى أنه، في حدود مراكز تلك الفترة، وضع كهذا سيقود إما إلى تلاشيها وهجرها أو إلى أن تعيش في صراع يقضي على أحد الصياغتين.

حول 3200 ق.م، ليس بسبب زلزال أو بسبب حريق أو أي دليل على دمار أصابها، تم هجر حبوبة وعارودة وتل قناص من قبل سكانها.[11] وجهة النظرة السائدة في المراجع أن هذه المراكز فقدت أهميتها لأسباب نجهلها ولذلك هجرها سكانها. نحن لدينا فكرة مخالفة عن هذه الأسباب.

في السابق، فسّرنا سور أريحا على أنه معلم حضاري، رمز قدسي لمقدرة الإنسان محاكاة مظاهر الطبيعة تباعا للصياغة النطوفية. وهنا، سور حبوبة هو

---

10 أبوعساف، ص 139.

11 أبوعساف، ص 190.

معلم حضاري، أيضا، ولكنه رمز قدسي للفصل ما بين النحن والآخرين، للفصل ما بين جوانب القوة الشمولية تباعا للصياغة العسيرية. وليس صعبا أن نرى العلاقة ما بين هذا التوجه وما سيقود إليه من رفض مشاركة مكتسبات النحن مع الآخرين والبحث عن سبل لحماية هذه المكتسبات بالعنف والسلاح والسور. فالأسلحة ضمن الهدايا الجنازية هي رمز لذلك، ونقوش الصراع والعنف على الأختام هي رمز لذلك، رمز للفصل وتعميق الهوة ما بين مظاهر الوجود. ولكنها ظهرت كرموز أولا وأخيرا، فأنت لست بمحارب إذا لم تجد أحدا تحاربه. وفي مقابل مثل هذا الإنتاج المعرفي كان هناك الإنتاج المعاكس والرافض للصياغة العسيرية كما لاحظنا في عمارة المعابد التي استوحت من القديم فكرة المحاريب، بل اتجه بعضها للشكل البيضاوي رافضا الفصل والتحديد العبيدي والعسيري معا. إذن، هناك تضارب في الإنتاج المعرفي يمكنه تبرير المصير الذي أصاب مدنا مثل حبوبة وعارودة وتل قناص. والتعايش السلمي ذو الجذور العميقة في المخزون المعرفي لمراكز حضارية قديمة كتلك التي على امتداد وادي الفرات، استطاع أن يصمد، في النهاية، أمام التعديلات العسيرية، ولكنه خرج من معركته وقد فقد ملامحه القديمة معلنا بداية فترة انتقالية جديدة في التاريخ العربي.

من الملاحظ أننا ركزنا على المدن العبيدية الشمالية أكثر من المدن الجنوبية في العراق مثل أور وأريدو والوركاء. وهذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، أنها لم تعان من المصير ذاته. فهذه المدن، أيضا، "فقدت أهميتها" فيما بعد 3500 ق.م كما تجمع المصادر.[12] ونحن أجلنا التعرض لها بالتفصيل لسببين؛ الأول يتعلق بما يعرف "بالمسألة السومرية" التي سنناقشها في الباب الثاني. أما السبب الآخر فيتعلق بحدة ذلك النشاط الفكري في بلاد الشام مقارنة مع العراق. فمدن أور وأريدو والوركاء في الجنوب تحول عنها الثقل الحضاري إلى مواقع في وسط العراق مثل كيش وجمدة نصَر، ولكنها لم تهجر نهائيا كما حدث مع حبوبة وعارودة وتل قناص. ونحن نرى ارتباط ذلك بمدى حدة النشاط الفكري وقوة المدارس

12 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 168.

التي ظهرت في هذه المراكز. فمع أن المدن العبيدية الجنوبية شاركت في تلك الحركة الفكرية وظهر فيها تضارب في الإنتاج المعرفي، كما مثله تعدد المعابد على الأقل، إلا أنها كانت أقدر على احتوائه والسيطرة عليه من المدن الشمالية. فالتجمع السكاني على ضفتي الفرات، شمال سورية، كان يضم أيضا موقع تل المريبط الذي يمثل أحد أهم المراكز النطوفية التي عرفناها.[13] والى الشمال الغربي من حبوبة هناك موقع شتال حيوك النطوفي أيضا. وجنوب بلاد الشام، كما أشرنا، استمر إنتاجه المعرفي نطوفي بالأساس كما ظهر في الأردن وفلسطين. بمعنى أن حبوبة وعارودة وتل قناص تقع في قلب منطقة النفوذ النطوفي بشكل مباشر، والذي استمر مؤثرا حتى بعد غياب مظاهره في الشمال. هذا إلى جانب أنها كانت محاطة بمراكز حلفية قديمة مثل تل أسود وتل بقرص وحلف إلى الشرق، وأوغاريت إلى الغرب على الساحل. فهي أيضا تقع في قلب منطقة النفوذ الحلفي السابق. وعلى ضوء التعايش ما بين التجانس والخصوصية في الحضارة العربية، وعلى ضوء حرية التبادل الفكري الذي اتسمت به تلك الفترة، فليس غريبا أن يكون النشاط الفكري فيها أكثر حدة وعنفا من المدن العبيدية الجنوبية. وهذا يفسر لنا الفرق في نتائجه والقدرة على احتوائه فيما بينها.

وهذه النقطة تمثل مدخلا جيدا لاستعراض التطورات التي شهدها وادي النيل والمغرب العربي بالمقابل، والذي بدأناه بتتبع خط رحلة "الريشة" من عسير إلى جنوب وادي النيل إلى شرقي وغربي الدلتا فالمغرب العربي حتى إسبانيا. فاللقى والمعالم الأثرية في مصر تشير إلى أن تأثير التعديلات العسيرية على صياغة العقيدة قد ظهر فيها بقوة وبشكل مباشر وواضح منذ 3500 ق.م مقارنة بالعراق وبلاد الشام.

---

13 يبعد حوالي 12 كلم إلى الجنوب الشرقي من حبوبة وهي نفس المسافة تقريبا ما بين حبوبة وعارودة إلى الشمال.

منذ الألف السادسة وحتى منتصف الرابعة ق.م، كانت مراكزنا الحضارية في وادي النيل امتدادا للثقافة النطوفية والحلفية والعبيدية. فمن الفيوم (أ) و(ب)، ومرمدة بني سلامة، وحلوان الأولى والثانية والمعادي في مصر السفلى شمالا، إلى العمرة والجرزة والسماينة في مصر العليا/الصعيد جنوبا، أثبتت اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة فيها مثل هذا الامتداد. ويمكن تتبع ذلك من خلال طقوس الدفن والأواني الفخارية وبقايا المساكن. وربما لاحظ القارئ تعرضنا المختصر لتطور هذه المراكز مقابل بلاد الشام والعراق. ولا يعود السبب في ذلك إلى قلة المعلومات عنها، فمصر من المناطق العربية التي شهدت نشاطا كبيرا في التنقيب عن الآثار منذ القرن التاسع عشر وما تزال. السبب يعود إلى نوعية هذه المعلومات لا حجمها. فعلى سبيل المثال، لم يتم العثور على آثار للمعابد أو الأختام تساعدنا على متابعة التطورات فيها. وبقايا المساكن التي تم العثور عليها ثبت أنها استمرت، إلى 3500 ق.م، تبنى على شكل دائري أو بيضاوي وجزء منها داخل حفر بالأرض على الطريقة النطوفية.[14] والدمى الإنسانية المكتشفة استمرت بالأساس أنثوية ما بين نطوفية وعبيدية.[15] وينطبق الأمر نفسه على المغرب العربي ككل. فلم يتم العثور فيه على آثار واضحة لقرى تدل على التحول إلى الزراعة والاستقرار بشكل أساسي، بل استمرت مراكزنا هناك معتمدة على الرعي والصيد وبعض الزراعة حتى 500 ق.م في بعض المناطق الداخلية.[16] أما المناطق الساحلية فلم تتحول إلى الزراعة بشكل أساسي إلا حوالي 1200 ق.م زمن قدوم العرب الفينيقيين وبنائهم مستوطنات هناك.[17] لذلك، مثلا، استمرت طقوس الدفن بثني الجثة وطلائها باللون الأحمر طوال هذه الفترة.[18]

---

14 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، ص 275-291.

15 سليم ـ دراسات، ص 63 شكل (10)، ص 67 شكل (14)، ص 70 شكل (17).

16 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء (9)، ص 42.

17 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء (9)، ص 35.

18 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء (9)، ص 52.

لتجنب التكرار، لا نريد أن نعيد سرد ميزة تعايش التجانس والخصوصية في الحضارة العربية. فانتماء وادي النيل والمغرب العربي إلى الحضارة العربية أمر استعرضناه منذ الثقافة الوهرانية في الألف الثالثة عشرة ق.م. وما سمح لهذه الخصوصية بالاستمرار فترة أطول في تلك المناطق فيعود إلى طبيعة المناخ والتضاريس فيها. فالمنطقة من ليبيا إلى المغرب استمرت حتى الألف الثانية ق.م أرضا خصبة، ماطرة، غنية بالغابات وحدائق الكروم وبساتين الزيتون وقطعان الحيوانات والبحيرات والمستنقعات المائية. وهذا يعود إلى أن تأثير انحسار الزحف الجليدي فيها لم يبدأ إلا منذ 7000 ق.م.[19] لذلك، تأخر تحول الوديان إلى مناطق ملائمة للسكن والتحول إلى الزراعة بشكل أساسي. وهذا ما جعل الثقافة الوهرانية والقفصية وتطوراتهما جبلية بالأساس ومتجانسة مع ثقافات عسير الجبلية.

والأمر ذاته ينطبق على مصر وادي النيل. فمنطقة الدلتا، التي تبدأ حاليا على بعد 20 كلم شمال غربي القاهرة، حيث يتفرع النيل إلى مجريين يصبان في البحر، لم تستقر تضاريسها حتى الألف الثالثة ق.م. حاليا، تبلغ مساحة هذه المنطقة حوالي 22 ألف كلم^2، يحصرها من الشرق فرع دمياط ومن الغرب فرع الرشيد على شكل مثلث، يشبه حرف الدال بالعربية القديمة ومن هنا اسمها دلتا. ولكن إبان الألف الرابعة ق.م، على سبيل المثال، كان للنيل سبعة أفرع تخترق الدلتا حاملة كميات كبيرة من الطمي والرواسب، مما كان يتسبب بانسداد أحد هذه الأفرع محولا مجرى المياه إلى فرع جديد وهكذا.[20] ولم يستقر الأمر على دمياط والرشيد إلا إبان الألف الثالثة ق.م. وقد أدى هذا إلى تعذر الاستقرار والتحول إلى الزراعة من جهة، ومن الجائز أنه أدى إلى فقدان آثار مدن في الدلتا تحت أمتار من الطمي والرواسب، من جهة أخرى، مما أضاع فرصة متابعة تطور مراكزنا في مصر ومدى مواكبتها للمراكز الأخرى في العراق وبلاد الشام.[21] كذلك الحال على امتداد ضفاف النيل جنوبا حيث المستنقعات وأحراش الحلفا

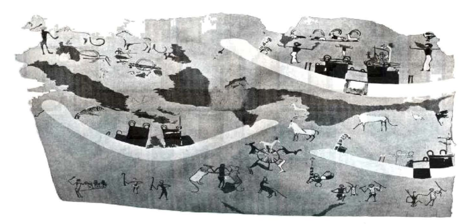
19 هاوكس، ص 46 وص 58. كذلك مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء (9)، ص 35.

20 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، ص 299-300 هامش (13).

21 فخري، ص 46.

والقصب ساهمت في تثبيط حركة الاستيطان والاستقرار والتحول إلى الزراعة بشكل أساسي.

ومن دراستنا للحركة السكانية العربية، هناك أكثر من مؤشر يدل على أن الألف الرابعة ق.م قد شهدت توجها عامًا نحو استيطان وادي النيل والمغرب العربي. ولعله نتج عن تأثير التغيرات المناخية التي جعلت منها مناطق جذابة للاستقرار والاستيطان. فإلى جانب "الشعب لابس الريش"، الذي أتينا على ذكره سابقا، خرجت من الجزيرة العربية مجموعة قبائل رعوية بالأساس سكنت المنطقة الممتدة من البحر الأحمر حتى النيل في السودان وتعرف اليوم بقبائل البيجا.[22] ومن جنوب الجزيرة العربية، اليمن وعُمان، خرجت مجموعة أخرى انتقلت عبر سيناء والبحر الأحمر إلى المغرب العربي. وهي أيضا قبائل رعوية بالأساس، أطلقت على نفسها اسم الأحرار، الأمازيغ، ويعرفون اليوم بالبربر.[23] ولا يوجد حتى الآن دراسات توضح لنا العلاقة ما بين هذه القبائل، أو المجموعات الثلاثة، إن كانت واحدة بالأساس أم لا، ومراحل انتقالها واستقرارها في هذه المناطق.



صورة 16: رسم الرحالة الـ[illegible]/البحر[illegible] في معبد نخن (Art Through the Ages)

22 The Peopling, p. 54.

23 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء (9)، ص 64. والبربر كلمة عربية تعني سكان البر.

لهذا، إذن، ظهر الإنتاج المعرفي لمراكز وادي النيل، وحتى الألف الثالثة ق.م، أدنى من مستوى المراكز الأخرى في الشرق، بسبب تأخر تحولها إلى مناطق جذابة للاستقرار. وقد كان لهذا أثره البالغ في طبيعة تطور التعديلات العسيرية على الصياغة حين انتقالها إلى وادي النيل مقارنة مع وادي الفرات. فحين انتشرت هذه التعديلات في المدن العبيدية الشرقية اصطدمت بمراكز ثقافية قادرة على استيعابها ودمجها ضمن نشاطها الفكري مما غير من نتائجها المباشرة. أما في وادي النيل، فلم تجد هذه التعديلات ما يعيق قيامها بنسج إنتاجها المعرفي بشكل مباشر وواضح دون مقاومة حقيقية لها. وهذا ما تثبته اللقى والمعالم الأثرية ابتداء من 3500 ق.م.

على جدار معبد مدينة نخن التاريخية، مركز إدفو بمحافظة أسوان، تم العثور على رسم يعود إلى 3500 ق.م، صور مشاهد لرحلة نهرية، أو بحرية، بقوارب بيضاء ذات نهايات عالية وحولها تم توزيع مشاهد تمثل رجالا يتقاتلون يحملون عصي معقوفة الرأس، ومشهد لرجل يتوسط أسدين يدفعهما عنه، ومشاهد متفرقة لغزلان ظهرت مجموعة منها تدور حول مركز، مما يذكرنا بالرموز في سامرا في الألف الخامسة ق.م.[24] النهايات الخلفية للقوارب ظهر مثبت عليها سعف نخيل، أما حمولتها ففير واضح ماهيتها. وفي موقع السماينة، مركز دشنا بمحافظة قنا، تم العثور على مقابض سكاكين نقش عليها مشاهد قتال. وفي كل من السماينة وجرزة عثر على أسلحة من حراب ورؤوس سهام.[25] واضح هنا تأثير التعديلات العسيرية التي فصلت ما بين جوانب القوة الشمولية ووسعت الهوة بينها، وبالتالي، فصلت ما بين النحن والآخرين وضرورة حماية المكتسبات التي أجازت الصراع والحرب. فالرسوم والأسلحة التي تم العثور عليها لم تعد تمثل رموزا لهذه التعديلات كما حدث في المدن العبيدية الشرقية، بل تمثل إنتاجا معرفيا جديدا نسج بها. وهذا يعني أن الإنتاج المعرفي في مراكز وادي النيل سجل اختلافا واضحا عما كان عليه قبل 3500 ق.م، معلنا بداية عصر جديد.

De La Croix & Tansey, p.65 24

25 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، ص 283-285.

هذا الأمر تؤكد عليه جميع المراجع التي درست تاريخ الحضارة العربية في وادي النيل. فعلى سبيل المثال، تقنية البناء كانت معتمدة على الطين وعيدان الخشب والقصب، أما فيما بعد 3500 ق.م، ظهرت تقنية البناء بالطوب بشكل مفاجئ وبعد أن استكملت تطورها، مما يدل على أنها وافدة.[26] كما أن ظاهرة "زخرفة" الواجهات بالمحاريب قد ظهرت فجأة ولا يمكن تتبع تطورها في مصر على غرار بلاد الشام والعراق.[27] بل إن هناك أمثلة من الإنتاج المعرفي لا تدل فقط على بداية عصر جديد ولكن على ارتباطه بعسير. ففي الرسم الذي عثر عليه في مدينة نخن، والذي يعود إلى 3500 ق.م، كان هناك مشهد الرجل الذي يتوسط أسدين. وقد اعتبر هذا الرسم تقليدا للفن في وادي الفرات لأنه من الرموز التي يكثر ظهورها في مراكزه. وما أيد هذه الفكرة العثور على مقبض سكين يعود إلى حوالي 3000 ق.م في جبل الأراك، بالقرب من نجع حمادي في مصر، وقد نقش على مقبضه رجل ذو لحية وملبس اعتبر عراقيا، يفصل ما بين أسدين أيضا.[28] فضم هذا إلى أمثلة "تأثير" المشرق العربي في حضارة وادي النيل. وبعد مراجعتنا لنقوش الأختام والأواني المكتشفة في وادي الفرات، للفترة من 3500 – 3000 ق.م وما قبل ذلك أيضا، تبين لنا أن هذا الرمز لم يستخدم فيها أبدا وأن تصميم اللباس مختلف. بل إن أقدم أثر لهذا الرمز وجدناه في طبعة ختم من الوركاء لا يرقى تاريخه لأقدم من 3000 ق.م.[29] كما لفت انتباهنا أن النقش من نخن وأراك كان لرجل يفصل ما بين أسدين في حين ظهر في الوركاء أقرب إلى احتضان لهما. فهل تعني أسبقيته في نخن وأراك أن الرمز واللبس عسيريّان وأنه انتقل من هناك إلى وادي الفرات كما انتقل إلى وادي النيل سابقا؟

---

26 فخري. ص 54.

27 سليم ـ دراسات. ص 164.

28 سليم ـ دراسات. ص 163.

29 بارو- سومر. ص 190.

هناك ما يعرف بلوحة الملك نعر — مُر (نار— مُر)، وهي لوح حجري يستخدم في خلط الكحل وتعود إلى 3000 ق.م. وقد نقش على هذا اللوح مشاهد تمجّد انتصارات الملك العسكرية جاء من ضمنها مشهد للبؤتين متقابلتين وقد التفت رقبتهما على شكل ضفيرة، مما يذكرنا بالضفيرة التي ظهرت سابقا في بلاد الشام. وهذا لتضارب ملفت للانتباه، فرموز تظهر بداية في وادي النيل ثم وادي الفرات لاحقا وأخرى في وادي الفرات ثم وادي النيل لاحقا. هل يوجد ما يمنع تأكيد هذا التبادل على وجود مصدر مشترك لهما؟ ولعله من أهم المظاهر الدالة على وجود إنتاج معرفي جديد له ارتباطه بعسير هو ظهور المصطبات ولأول مرة في وادي النيل. فكما تعرفنا على المصطبة في المدن العبيدية سنتعرف عليها في وادي النيل تحت التأثير الواضح للصياغة العسيرية. وادي الفرات والنيل يشتركان في العلاقة ما بين المصطبة والكهوف الجبلية. فقد رفعت الكهوف على مصاطب رمزا لقدسية الكهف وتطورت، كما سنرى لاحقا، إلى الزقورات الشاهقة التي حوت المعبد/الكهف في داخلها. ومما يؤكد على العلاقة ما بين الزقورة والجبل أن كلمة زقورة بحد ذاتها تعني الجبل، فزقورة آشور كانت تدعى دار جبل الكون، وزقورة بابل كانت تدعى دار أساس السماء والأرض.[1] أما في وادي النيل، فمع أن المصاطب قد بنيت كرمز لقدسية الكهوف، إلا أنها رمزت للكهوف كمدافن لا كدور عبادة. وليس من الصعب تفسير مثل هذا الاختيار في وادي النيل في ظل فهمنا لإعادة صياغة العقيدة العسيرية. فمفهوم الفصل، كما أشرنا سابقا، انعكس على الفصل ما بين المجال الدنيوي والقدسي، ما بين الإنسان وباقي الموجودات كما أنه وسع الهوة ما بين الأفراد داخل المجتمع وخاصة ما بين الحاكم والمحكوم. وإذا تذكرنا أن عسير هي أيضا موطن الصياغة النطوفية وذلك التركيز على الهيئة الإنسانية في الدفن، سنقدر الأهمية الكبيرة والقدسية التي أسبغت على طقوس الدفن في وادي النيل، وخاصة للملك الذي اعتبر الصلة مع المجال القدسي كما سنرى لاحقا، مقابل وادي الفرات. لذلك، كان هناك اهتمام

1 أبوصوف، ص 70.

كبير بدفنه جعل التركيز على قدسية الكهوف كمدافن توجه طبيعي. فظهرت هذه المدافن، بداية، كمصاطب مثل قبر نيت حتب في نقادة. ثم تطورت على شكل الهرم المدرج، لاحظ الشبه بينه وبين الزقورة، الذي حوى القبر/الكهف، كهرم الملك "ذو سر" (جاسر) في سقارة. ومما يؤكد العلاقة ما بين الهرم والجبل أن كلمة هرم، أيضا، تعني الجبل. فهي بالأساس من رم والتي تعني جبل وما الهاء في أول الكلمة سوى هاء التعريف السبئية فتقرأ هرم الرم؛ أي الجبل. فهل بقي هناك شك في دور الصياغة العسيرية في الإنتاج المعرفي العربي في وادي النيل؟

التأسيس لنشوء الممالك الأولى

لقد تركنا المراكز العبيدية الشرقية حول 3200 ق.م في حالة إعادة نظر في الصياغة العبيدية والعسيرية، والمدارس والاجتهادات التي أفرزتها الحركة الفكرية منذ 3500 ق.م. ومما لا شك فيه، أن المصير الذي لاقته حبوبة وعارودة وتل قناص إلى جانب أور وأريدو والوركاء كان له صدى كبير في المنطقة. والمجال مفتوح للتكهن بردود الفعل التي أعقبت هذه الأحداث، والتي كان إطارها العام الرفض للأسباب التي وقفت وراءها. فلا يوجد ما يمنع أن تتراوح هذه الردود ما بين الرفض التام لما اعتبر تماديا في الحرية الفكرية، إن لم نقل في الفساد والشر، وبين إعادة صياغة كاملة للعقيدة اعتمادا على التراكم في المخزون المعرفي، إلى جانب الاجتهادات التوفيقية. والذين دفعوا بالأحداث إلى تلك النهاية بتبنيهم الصياغة العسيرية لم يتلاشوا بتلاشي تلك المراكز. مما يجعل البحث عن مصيرهم، ومصير الصياغة العسيرية أيضا في وادي الفرات، جزءاً مهمًا في متابعة تاريخ حضارتنا.

إن مصير المدن العبيدية الثلاثة في شمال الفرات يمثل الحد الأقصى لنتائج أحداث الفترة السابقة. فمراكز أخرى مثل تل براك وجبلا وأغاريت وغيرها مما لم نأت على ذكره وما لا نعرف عنه، لم تتلاشَ بل على الأرجح حدث فيها ارتحال جزئي إلى أماكن جديدة. وهذا ينطبق على المراكز الجنوبية في العراق. ونحن

نعرف عن تحركات سكانية كبيرة من جنوب الجزيرة إلى وادي النيل والمغرب العربي كما مثلته البيجا والأمازيغ. وبالتالي، لا يوجد ما يمنع حدوث تحركات مشابهة في منطقة عسير وما حولها نتيجة التعديلات على الصياغة هناك.[1] ونحن، بالطبع، لا نتحدث عن هجرات جماعية بالضرورة، ولكن عن اشتداد حركة التنقل العربي فوق أرضه. فعلينا ألا نقلل من مفهوم الفصل ورفع هامش الاستقلالية على بداية تمييز التجمعات العربية لنفسها، وتشديدها على أنسابها الخاصة ورموزها القدسية الخاصة لبلورة هويتها المنفصلة. وهذا لا يعني انسلاخها عن جسد الوحدة الثقافية العربية، ذلك الكل الجامع، ولكن تحديد نفسها كجانب منفصل هو انعكاس للتحديد العسيري لجوانب القوة الشمولية. وقد وجدنا تأييدا لهذا الواقع لدى الاستاذ خير ياسين الذي أشار إلى أن الفترة من 3200 – 2000 ق.م تمثل أكثر الحقب التي انتقل فيها الإنسان وارتحل عبرها منتقلا ما بين الجزيرة والعراق وبلاد الشام ومصر.[2]

وقد يتساءل البعض عن سر هذا التأثير العميق لإعادة الصياغة العسيرية على تطور الحضارة العربية، مقارنة مع سابقاتها. فنذكر بما أشرنا إليه سابقا بأن السبب يعود إلى أهمية عسير كمركز ثقل حضاري قديم في الذاكرة العربية، بعد أن غمر البحر مراكز الخليج. إلى جانب أن إعادة الصياغة العسيرية اعتمدت أساسا على إعادة الصياغة العبيدية والتي كانت جذورها، هي الأخرى، عميقة في الحلفية وسامرا منذ الألف الخامسة ق.م. لذلك لم يكن صعبا عليها أن تتغلغل وتنتشر في جميع مراكزنا الحضارية وتجد لها أنصارا بسرعة ويسر. وهناك سبب مهم آخر وهو أنها الأولى التي دعت إلى الفصل والتمييز مقابل سابقاتها، وتحديد الهوية الفردية والجماعية وجوانب الوجود فتح آفاقا جديدة في الشخصية العربية وقبولا كبيرا. وان كنا لا نريد أن نعطيها أكبر من حجمها وفق المعلومات المتوفرة لدينا، إلا أن حجمها كبير.

---

1 يجب أن نشدد دائما على أن الاختلاف بين الناس في فهم العقيدة أمر لا مفر منه وسنة في الخلق ولا ضرر فيه. الضرر والفساد حين يظلم الناس بعضهم بعضا بسبب الاختلاف هذا.

2 ياسين، ص 12.

بناء على المعلومات التي نملكها حتى الآن، لن نكون بعيدين عن المنطق إن قلنا بأن الذين تبنوا الصياغة العسيرية في مدن وادي الفرات، اتجهوا، عندما رحلوا عنها، أبعد ما يمكنهم عن المراكز العبيدية. فمن الطبيعي أن يتجنبوا مناطق نفوذ وسيطرة هذه المدن الرافضة لهم إلى مناطق يستطيعون ممارسة نشاطهم وإنتاجهم المعرفي بحرية أكبر. فهل يعني هذا أنهم اتجهوا إلى جنوب بلاد الشام ومصر وادي النيل؟

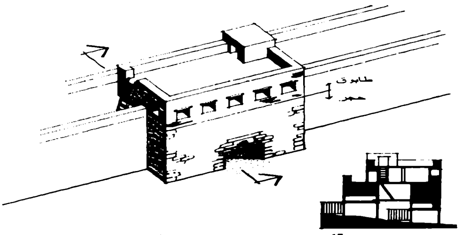
في منطقة جاوه، شمال مدينة المفرق في الأردن، تم الكشف عن مدينة ذات أسوار دفاعية ضخمة تعود إلى الفترة من 3200 – 3000 ق.م. وثبت لحملة التنقيب أن هذه المدينة قد ظهرت مكتملة بشكل مفاجئ دون المرور بمرحلة القرية، مما يدل على أن سكانها قد بنوها في موقع جديد لم يسكن من قبل وكانوا أصحاب مستوى حضاري عال قادمين من مدن شبيهة مما سمح لهم ببنائها وفق مخطط مكتمل من البداية.[3] وقد تم تقدير عرض السور بحوالي خمسة أمتار بارتفاع بلغ ثلاثة أمتار.[4] وفي موقع جبل المطوق، 15 كلم جنوب شرق مدينة جرش في الأردن، تم الكشف عن مدينة أخرى تعود للفترة الزمنية ذاتها، لها سور ضخم وبنيت دون المرور بمرحلة القرية أيضا.[5] وإن كان هذا لا يكفي، ففي موقع تل الشيخ العريني، إلى الغرب من مدينة الخليل في فلسطين، كشف عن مدينة محاطة بسور من اللَبِن بلغت سماكته ثلاثة أمتار وأمامه سور آخر زلق بنيت فوقه أبراج. ويعود بناء هذه المدينة إلى 3200 ق.م، وقد ظهرت دون المرور بمرحلة القرية.[6]

هذه المدن التي ظهرت بشكل مفاجئ حول 3200 ق.م محاطة بأسوار ضخمة، يصعب تفسير بنائها بعيدا عن أحداث حبوبة وعارودة وتل قناص. فليس من قبيل الصدفة أنها بنيت حول الفترة الزمنية التي هجرت فيها هذه المدن الشمالية. كما

---

3 ياسين. ص 20.
4 ياسين. رسم (9). ص 75.
5 ياسين. ص 24.
6 ياسين. ص 26.

أنه ليس من قبيل الصدفة أنها بنيت محاطة بأسوار دون وجود نقوش تدل على حروب، بعد أن تم هجر سور حبوبة. كاثلين كينيون تعتبر من كبار الباحثات الأوربيات في آثار الأردن وفلسطين، وهي لم تتمالك إلا أن تصف اكتشاف جاوه بأنه مدهش نسبة للمراكز المعروفة الأخرى وأنها تمثل مشكلة محيرة، لا من حيث ظهورها المفاجئ وحسب ولكن لإحاطتها بسور أيضا، وهو ما لم تعرفه مدن جنوب بلاد الشام إلا فيما بعد 3000 ق.م.[7] ولكن، في حقيقة الأمر، إذا أعدنا ربط الصورة الكلية الكبرى لتاريخ حضارتنا العربية، فسنكتشف بسهولة أن مؤسسي هذه المدن في الأردن وفلسطين هم أصحاب تلك التعديلات على صياغة العقيدة وأتباعهم الذين خرجوا من حبوبة وعارودة وتل قناص وآخرين قدموا من اليمن والحجاز. فالأمر لا يمثل "مشكلة محيرة" ولا اكتشافا مدهشا بقدر ما يمثل دليلا قاطعا على خط سير هؤلاء القادمين من الشمال ومن الجنوب، المسؤولين بشكل مباشر عن هذا الإنتاج المعرفي الفريد من نوعه لذلك العصر.



صورة 17: رسم منظوري لإحدى بوابات جاوه (جنوبي بلاد الشام)

---

7 Kenyon pp. 81-82

ولا يوجد داع لتوقفهم في الأردن وفلسطين، فلعل منهم من أكمل سيره عبر سيناء إلى دلتا النيل منشئين مدنا جديدة فيها أو مندمجين في أخرى قائمة تناسبهم. فوادي النيل كان جاهزا لاستقبال أتباع هذه الصياغة العسيرية منذ 3500 ق.م. ومع أننا أتينا على بعض مظاهر الإنتاج المعرفي التي تدل على ذلك، إلا أن ترابط التطورات التي شهدها وادي النيل إبان الفترة من 3500 – 2900 ق.م، تبقى غامضة مليئة بالفجوات، علما بأنها تعتبر "الفترة التي وضعت فيها مصر أسس حضارتها التي ظلت بعد ذلك آلاف السنين. ووضعت فيها أصول دياناتها، ووضعت أصول نظمها المحلية، ووضعت تقاليد الملكية وتفاعلت فيها الثقافات المختلفة."[8] ومن مظاهر هذا الغموض ذلك الجدال غير المجدي حول المراكز الحضارية المسؤولة عن تطورات وادي النيل، هل كانت في الدلتا أم في الصعيد. فالذين يرون أن الدلتا هي الأساس، يلومون الطمي على ضياع الآثار التي تثبت ذلك.[9] وهناك الذين يرون بأن آثار الدلتا لم تضيع لأنها ليست موجودة أصلا، وبالتالي، يعتبرون الصعيد هو مهد حضارة وادي النيل.[10] وهم أيضا لا يملكون اللقى والمعالم الأثرية لإثبات ذلك. وقد اعتبرنا هذا الجدال غير مجد لأننا نرى بأن وادي النيل، إبان هذه الفترة، كان مسرحا لأحداث صنعت في عسير لا في مراكزه الحضارية، ولها تعود المسؤولية عن التطورات فيه. وبالتالي، ما قصدناه نحن بالغموض يعود إلى متابعة هذه التطورات لا أصولها. لذلك، فتح مثل هذا الجدال الباب أمام ما يمكن أن نسميه "المسألة المصرية" أسوة بالسومرية والتي سنتعرض لها بالتفصيل في الباب الثاني أيضا.

هذه التطورات، في الفترة ما بين 3200 – 2900 ق.م، تمثلت بقيام وسقوط أولى محاولات الوحدة السياسية، الممالك، في شمال وجنوب وادي النيل قبل توحدها في مملكة واحدة وبداية ما يعرف بعصر الأسرات. والتفاصيل المعروفة عن هذه "الممالك" قليلة وتسندها أدلة ضعيفة هي أقرب إلى سرد قصة محتملة

8 فخري، ص 45.

9 فخري، ص 46.

10 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول"، ص 314.

منها إلى تحليل أحداث تاريخية. ولكنها قد تساعدنا على فهم أفضل للتحركات السكانية العربية فيما بعد الأحداث العبيدية. فحَسَب هذا السرد، نشأت في منطقة الدلتا مملكة شرقية، كان الرب الرئيس فيها اسمه عنجتي، ذو الريشة الذي أتينا على ذكره سابقا، ومملكة غربية كان الرب الرئيس فيها اسمه حور (لاحظ أن عنجتي كان يشار إليه بريشتين فوق رأسه وحور هو الصقر الذي منه فكرة الريش أساسا، وأن سكان غربي الدلتا كان يشار إليهم بريشة فوق رؤوسهم). وتكمل القصة، أن المملكة الغربية استطاعت توحيد الدلتا تحت الرب حور. أما في الصعيد، فقد نشأت مملكة كانت عاصمتها نخن، التي اكتشف الرسم في معبدها، ولها رب رئيس اسمه سُت.[11] والرب ست يقرأ سُت أو صُت، وهو الرب صوت من عسير.[12] وتتابع القصة أن مملكة الشمال وحَدَت وادي النيل في مملكة واحدة عاصمتها، على الأرجح، عين شمس وتحت الرب حور.[13] (لاحظ أن صوت وحر أرباب من عسير). وما بين 3100 – 3000 ق.م، "تمرد" الجنوب على الشمال وانفصل مفككا المملكة. إلا أنه، الصعيد، عاد فوَحّدَ المملكة من جديد ولكن أيضا تحت الرب حور![14] ومن بعد ذلك التاريخ يبدأ عصر الأسرات حيث اعتبر الملوك أنفسهم بأنهم أتباع/أبناء حور، شمسو حور، الذي حملوه معهم من عسير عبر البحر الأحمر.

واضح بأن هذا السرد لا يتحدث عن صراع عقدي أو حضاري بين جماعات غريبة عن بعضها البعض. فالأرباب ومصدرها واحد ومعتمدة من الجميع، وبالتالي، الجميع كان منضويا تحت نفس الصياغة للعقيدة. هذا السرد يمثل أفضل إيضاح للمدى الذي وصل إليه مفهوم الفصل والاستقلالية في الصياغة العسيرية. فالصراع، على الأرجح، كان ما بين الهويات التي أخذت تتبلور ما بين العرب أنفسهم، من السكان القدماء إلى القادمين الجدد، وهو ما يعطينا لمحة عن

11 سليم ـ دراسات، ص 80.

12 الصليبي ـ التوراة، ص 120.

13 فخري، ص 50.

14 فخري، ص 45.

شكل التطورات القادمة في الحضارة العربية إبان الألف الثالثة ق.م. وأجواء كهذه لا بد وأنها كانت مناسبة جدا لأتباع الصياغة العسيرية في وادي الفرات الذين بنوا جاوه وتل الشيخ العريني. لذلك، لا نجد ما يمنع استمرار سير بعضهم إلى الدلتا والمشاركة في تلك الأحداث التي حاولت تأسيس وحدات سياسية مستقلة. ولكن، ألا يعني ذلك أن عسير، مهد هذه التعديلات على صياغة العقيدة، قد سبقت إلى إنشاء وحدات سياسية مستقلة، أو ممالك؟ هذا أيضا ما سنتعرض له في الباب الثاني من هذا البحث.

مقابل هذه التطورات في عسير وجنوب بلاد الشام ووادي النيل، كانت ردة فعل المدن العبيدية في وادي الفرات مختلفة بشكل كبير. فكما أشرنا، تم، على الأرجح، لوم التمادي في الفصل وتحديد جوانب القوة الشمولية على الأحداث التي شهدتها المنطقة. وكان الهم الأكبر للمفكرين وأصحاب القرار في تلك المراكز هو وضع تدابير تحول دون العودة إلى الحالة السابقة، وفرض قيود من جديد على هامش الاستقلالية الذي أطلقت عسير له العنان. ولنا أن نقدر صعوبة هذه المهمة على ضوء معطيات ذلك العصر. فمن ناحية، التطور في حجم المخزون المعرفي ما كان ليسمح بالعودة إلى الصياغة العبيدية القديمة كما كانت. بلا شك أن هناك من اعتبر صياغتها هي المسؤولة عما حدث، بأنها لم تكن دقيقة وواضحة كما يجب مما أتاح الفرصة أمام تغلغل التعديلات العسيرية. ومن ناحية أخرى، الفصل والاستقلالية قد وسع من هامش الحرية الشخصية أيضا.[15] وفي جو ذلك التعايش السلمي والنشاط الفكري، تمثلت هذه الحرية في الانتماء إلى هذا المعبد أو ذاك، هذا الاجتهاد أو ذاك، إعادة الصياغة هذه أو تلك. وعليه، إعادة صياغة العقيدة من جديد بشكل يأخذ بعين الاعتبار مثل هذه المعطيات لم يكن بالأمر السهل. هذا إلى جانب أن تأثير تلك الأحداث على الشمال والجنوب كان مختلفا، كما أشرنا. وهذا يرجح ظهور اختلاف في الرؤية وردة الفعل لما يجب أن تكون عليه صياغة العقيدة. فشدته في الشمال قد تخلق

15 لاحظ العلاقة ما بين حور/ حر والحرية في الفكر العربي وما قد يعنيه ذلك لعرب ذاك العصر.

توجها لتجاوز الصياغة العبيدية ككل والعودة إلى الأصول الأولى. وبحكم التراكم في المخزون المعرفي، فهذه الأصول قد تحولت إلى مزيج من النطوفية وما بعدها، والحلفية والسامرائية وما بعدها. فإن ظهر لها إنتاج معرفي فستظهر فيه ملامح منها جميعا. ولكن، بغض النظر عن تفاوت هذه الردود، فسوف تكون مشتركة في رفضها للتعديلات العسيرية.

وأول ما يلفت الانتباه إلى ذلك، مواضيع الأختام لهذه الفترة. فالمشاهد التي نقشت عليها تخلت عن مواضيع العنف والصراع السابقة، حيث اختفت مشاهد الحيوانات المفترسة تهاجم الأليفة لتحل محلها مشاهد للحيوانات الأليفة وحدها وقد نقشت بدقة وجمال يحاكي الطبيعة. كما ظهرت مواضيع جديدة مثلت، في الأغلب، نساء وهن يقمن بأعمال مختلفة كتصنيع الأواني الفخارية وحصر من القصب والقش.[16] ومن الملاحظ في هذه النقوش أنها حفرت بمزروف كروي فلم تظهر فيها زوايا وجوانب حادة، كما أن الهيئة الإنسانية ظهرت مختزلة نسبة للحيوانات التي حاكت الطبيعة.

أما النقوش على الأواني الفخارية والدمى والتماثيل، فقد حملت مفهوم الدمج الذي عرفناه في لوح تل براك الخشبي. ففي هذه الفترة "ولع الفنانون بتصنيع تماثيل من مواد مختلفة وألوان متعددة ليصوروا أشكالا من الطبيعة."[17] فنجد، مثلا، عجلا منحوتا من حجر الكلس الأبيض مرصعا بقطع حجرية ذات أشكال وألوان مختلفة، موزعة على جسمه وكأنها تصور الألوان الحقيقة للحيوان. وفي حقيقة الأمر، يمثل هذا جزء من تطور أسلوب الزخرفة برؤوس المسامير الطينية الملونة التي عرفناها في الثقافة العبيدية. فقد استغلت القطع الحجرية الملونة في زخرفة واجهات المعابد والمباني بشكل كبير في هذه الفترة، وهي ما نعرفها الآن بالفسيفساء.[18] ومن الأمثلة الأخرى على هذا "الولع" ما نلاحظه في

16 أبوعساف، ص 183-184.

17 أبوعساف، ص 172.

18 أبوعساف، ص 168، كذلك سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 166.

صناعة الأواني الفخارية. فقد بدأ العرب بعمل تجارب في دمج الألوان بحيث، على سبيل المثال، يتم طلاء الآنية بلون معين ثم يغطى فوقها جزئيا بألوان أخرى فيظهر على السطح أشكال هندسية ذات ألوان جديدة ممزوجة.[19] وبفضل التركيز على مفهوم الدمج، تم تحقيق ثورة في عالم الصناعة والتعدين. فقد نجحت الحضارة العربية في تصنيع أول معدن في التاريخ لا يمكن العثور عليه في الطبيعة ألا وهو البرونز. وذلك، عن طريق دمج النحاس والقصدير، حيث اكتشف "العلماء" العرب معدنا جديدا أصلب من النحاس تم استخدامه بشكل واسع في صناعة الأواني والأدوات والتماثيل، ولاحقا الأسلحة. وبذلك، يكون الإنتاج المعرفي العربي قد أدخل الإنسانية فيما يسمى بالعصر البرونزي ابتداء من حوالي 3100 ق.م.[20]

والحدث الهام الآخر في هذه الفترة يتعلق بتطور أسلوب الكتابة والذي تحقق أيضا بفضل التركيز على مفهوم الدمج. فالكتابة المسمارية التي تعرفنا عليها سابقا في كيش وحبوبة، والتي تعرف بالصورية حيث يرمز للشيء المراد التعبير عنه برسم صورته، قد تطورت بدمج الأشياء المتشابهة في رمز صوري واحد يعبر عنها. فصورة الإبريق، مثلا، باتت ترمز لكل المواد السائلة، وصورة السنابل عن كل ما هو نبات. أما الأرقام فقد تم الرمز إليها باستخدام الخطوط المستقيمة والدوائر.[21]

هذا الإنتاج المعرفي، اشتركت فيه جميع المراكز العبيدية من الخليج إلى البحر الأبيض المتوسط. ولم يعد صعبا على القارئ، كما أظن، أن يربط بينه وبين الصياغة التي حاولت أن تعيد التوازن من جديد في هذه المنطقة العربية. ولكن، كما أشرنا، كان لا بد لها من أن تأخذ بعين الاعتبار المعطيات الجديدة التي

---

19 أبوعساف. ص 185.

20 يتم أحيانا إرجاع بداية العصر البرونزي إلى 3200 ق.م. وهو مقسم إلى مبكر، 3200 2000 ق.م. متوسط، 2000 1550 ق.م. وأخير، 1550 – 1200 ق.م. وأطلق على العصر من 1200 ق.م فصاعدا اسم العصر الحديدي نسبة لبداية استخدام العرب للحديد. راجع ياسين. ص 9.

21 سوسة ـ تاريخ. ص 166. وأبوعساف. ص 185.

أفرزتها التعديلات العسيرية، ومنها هامش الحرية الشخصية. فمثلا، لوحظ في هذه الفترة كثرة الأختام الاسطوانية التي تم العثور عليها. ممّا يعني أن استخدام الختم لم يعد مقصورا على المستوى الرسمي بل "امتلكه عدد ليس بقليل من الناس كالتجار والفلاحين."[22] فإن كان استخدام الأختام من قبل التجار دليل على اتساع هامش التبادل التجاري ما بين المراكز العربية، فاستخدامه من قبل الفلاحين دليل على اتساع هامش الملكية الشخصية. كما أنه يدل على مستوى المدنية الذي وصلت إليه هذه المراكز من حيث اتساع حجمها وزيادة تعقيد نظمها وتشريعاتها.

داخل هذا الإطار العام، ظهر في المراكز الشمالية إنتاج معرفي يدل على ذلك الخليط الذي توقعناه في العودة إلى الأصول الأولى. وهو يتضح بشكل جلي في بعض مظاهر العمارة، لا في كلها. ففي حماة وبيسان، تشير آثار البيوت إلى أن بعضها قد بني على شكل دائري، وبعضها نصف دائري أو منحني.[23] إلى أي حد مثل هذا الفن المعماري تطرف في العودة إلى الأصول أمر يصعب التكهن به حاليا. فلو أن هذه البيوت تعود إلى الألف التاسع أو الثامن ق.م، أو حتى إلى ثقافة حلف، لأمكن تفهم وجودها. أما أن يعود البيت الدائري إلى الظهور بعد غياب 4000 سنة تقريبا وفي وسط مراكز حضارية لم تعد تعرف إلا البيت المستطيل أو المربع محدد الجوانب، أمر يصعب تبريره خارج إطار ردة الفعل على أحداث العصر السابق. ولعل فن العمارة الذي ظهر في جبلا لهذا العصر يساعدنا على تقدير جانب آخر من هذا الأمر. فجبلا مركز حضاري قديم شارك كما مر معنا، في أحداث العصر السابق. تم الكشف فيه عن بيوت، تعود إلى هذه الفترة، وقد تم بناؤها بحجارة غير منحوتة جلبت من الحقول أو من ضفاف الأنهار أو السواحل. صفت هذه الحجارة، على حالها دون تحديد أو شظف، في مداميك، وبسبب حالتها الخام فقد ظهرت غير متراصة وملأت الفراغات بينها بالطين. وبالتالي،

22 أبوعساف، ص 181.

23 أبوعساف، ص 180.

ظهرت الجدران على شاكلة حراشف السمك أو حصر القش.[24] فلعل الامتناع عن تحديد حجارة البناء يرمز إلى رفض التحديد والفصل السابق، والذي ظهر بشكل أشد في حماة وبيسان بالامتناع عن تحديد البناء ذاته. وقد انعكس الأمر على عمارة المعابد أيضا. فالمعبد المكتشف في مدينة اللاخ قد تم بناؤه على مصطبة، كما في الماضي، إلا أنه ظهر بسيطا وخاليا من الزخرفة والمحاريب وبدون حجرات جانبية. فجاء بناؤه على شكل مستطيل، قسم إلى باحة خارجية يليها حرم داخلي يفضي إلى ما يمكن أن نعتبره قدس الأقداس. وهو بذلك ظهر كدمج ما بين المعبد الشرقي والجنوبي في تل قناص للفترة السابقة.[25] ومع كل هذه اللقى والمعالم الأثرية في المراكز العبيدية السابقة، لم يتم العثور، في أي منها، على أثر لحدوث صراع أو حرب فيها. فلا آثار لأسلحة أو نقوش تمجد انتصارات عسكرية، بعكس ما تم الكشف عنه في وادي النيل.

إذن، هناك ملامح من الماضي، مختلطة مع بعضها في قالب جديد، يمكن قراءتها في بعض مظاهر الإنتاج المعرفي للمراكز الشمالية خاصة. ولعل في هذا ما يشير إلى أن الوضع العام في وادي الفرات ما زال غير مستقر. فمع كل محاولات إعادة التوازن، والبحث عن مخرج مناسب من المأزق الذي تعيشه صياغة العقيدة، إلا أن العلاقة ما بين الإنتاج المعرفي وصياغة العقيدة تبدو متأرجحة. وكأننا أمام صياغة تم تبنيها على عجل، بل هي على الأرجح كذلك. فلعلها ردة فعل أكثر من أي شيء آخر، ردة فعل على الأحداث السابقة لا صناعة للأحداث. فلا يوجد أي مؤشر يدل على أن صاحب تجربة وجدية جديدة دفعته مشاعره إلى إعادة صياغة العقيدة وفق المخزون المعرفي الجديد. وعلينا ألا نغفل عن تأثير التطورات في وادي النيل عن وادي الفرات عن عسير وبالعكس أيضا. فاختراع البرونز وتطور الكتابة، مثلا، كان لهما صدى، بلا شك، في وادي النيل وعسير، كما أن قيام وسقوط ممالك والبحث عن مركزية سياسية كان لهما

---

24 أبوعساف، ص 188. وهذا الفن المعماري من جبلا، سيكون له تأثير قوي على العمارة في وادي الفرات ودجلة فيما بعد 3000 ق.م.

25 أبوعساف، ص 178.

صدى في وادي الفرات ودجلة. فقد كان لكل واحد من هذه التطورات في أحد المناطق إغراءاته في المناطق الأخرى. ولعل هذا قد زاد من حالات التردد والتوتر في البحث عن إعادة صياغة للعقيدة تعيد التوازن القديم الذي فُقد في الشرق، كما كان له تأثيره على الصياغة العسيرية ذاتها. وسوف نتابع هذه العلاقات وكيف خرجت صياغة العقيدة العربية من هذا المأزق في الباب الثاني.

إذن، خلال الفترة الزمنية الممتدة من 3500 إلى حوالي 3000 ق.م، شهدت منطقتنا العربية نشاطا فكريا قويا وتحركات سكانية انتهت بأزمة في صياغة العقيدة. وهي بذلك أسست الأرضية لحدوث تطورات حاسمة في تاريخ الإنسانية ككل تعرف بظهور "الحضارات الكبرى"، كالأكادية والبابلية والمصرية والآشورية والتي نعرف عن تفاصيلها الكثير بفضل تطور أسلوب الكتابة العربية.

على أية حال، لا بد لنا من الاعتراف بأن كل ما نعرفه عن تاريخنا القديم، إلى الآن، يعتمد على حجم المعلومات التي نحصل عليها من حملات التنقيب والتي لا تمثل إلا جزءا يسيرا مما يحويه باطن أرضنا. فلا يمكن لنا أن نتوقع قيام هذه الحملات بالكشف عن كل ما قد خلفه لنا الأقدمون كما لا يمكن أن نتوقع منها حفر كل شبر في المواقع الحضارية القديمة. لذلك، سيبقى علمنا مبنيا على الاجتهاد الذي نرجو منه إعطاء أكبر قدر من المنطق والاتساق في تطور حضارتنا العربية عبر تاريخها الطويل.

الباب الثاني

بداية الصراع على صياغة العقيدة

وعصر الممالك الأولى

3000– 2500 ق.م

- وادي النيل
- وادي الفرات
- عسير
- الصراع على صياغة العقيدة
- ملامح الخريطة في 3000 ق.م
- التجارب والمحاولات الأولى
- ممالك وادي النيل
- وادي الفرات
- الصياغة الشمسية

إن سوء فهم العلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي أدى إلى وقوع الباحثين - الأوربيين خاصة- بعدد لا يستهان به من الأخطاء والمغالطات في دراستهم لتاريخ حضارتنا. غالبية البحوث والدراسات الأروبية تقع جذورها في القرن التاسع عشر للميلاد، وما أن نقترب من منتصف القرن العشرين حتى تقل أعدادها بشكل ملحوظ. لذلك، كثير من الاكتشافات المهمة منذ الخمسينيات إلى الآن، إن كان في العراق أو مصر أو بلاد الشام والخليج والجزيرة، لم يكن معظمها معروفا للباحثين الأوربيين ولم يجد صدى في معظم هذه البحوث والدراسات عن العرب مع أنها ما زالت إلى الآن مراجع أساسية للباحثين في تاريخنا. ومع أن هذا النقص ساهم في تدعيم الأخطاء والمغالطات الأروبية، إلا أنه ما كان ليخفف من حدتها بسبب التقليد المتبع الذي يفضل فصل مراكز الحضارة العربية عن بعضها البعض والتعامل مع كل منها كوحدة قائمة بذاتها، وكأنا أمام صياغة الفصل العسيرية إبان الألف الرابع ق.م مع أخذها إلى مستويات أعلى. وانعكس الإصرار على الفصل والتجزئة، أيضا، على تقسيم التاريخ إلى حقب زمنية يتم ترتيبها كرزم منفصلة بحيث تبدو كل حقبة وكأنها بمعزل عما سبقها وما بعدها. وبالتالي، لم يتمكن الباحثون الأوربيون من متابعة التعديلات على صياغة العقيدة في بعض المراكز العربية والتي أدت إلى ظهور تطور في الإنتاج المعرفي في باقي المراكز. فما أن تتضح مظاهر مثل هذا التطور في باقي المراكز حتى يقفوا أمامها مندهشين وفي حالة ارتباك، عاجزين عن تفسيرها. المخرج الوحيد الذي يجدونه أمامهم هو التعامل معها كحدث مفاجئ يمثل قطيعة مع ما سبقه. وكأي حدث مفاجئ، لا بد من رده إلى عوامل خارجية كحدوث تغيرات "مفاجئة" في ظروف البيئة أو تغييرات "مفاجئة" في التركيبة السكانية، بسبب هجرة شعوب غريبة إلى المنطقة، مما قاد إلى حدوث مثل هذه التطورات. فالفصل هو الفصل؛ هو فصل العقيدة عن الإنتاج المعرفي، فصل مظاهر الإنتاج المعرفي عن بعضها البعض، فصل المعارف العلمية، فصل الدين عن الحياة العامة، فصل النحن عن

الآخرين، فصل الحضارات الإنسانية عن بعضها البعض، فصل الأبناء عن الأباء والأباء عن الأجداد، فصل الشعوب وتفريقها، فصل الإنسان عن الطبيعة وفصل الرجل عن المرأة...الخ. إنه العجز عن استيعاب الكل، عن رؤية الصورة الأشمل للأمور.

عندما تم العثور على خمسة معابد في الوركاء، مثلا، لم تكن آثار عارودة وتل قناص معروفة بعد. وتحت تأثير فصل العراق عن بلاد الشام ومصر وعسير، وفصل العقيدة عن الإنتاج المعرفي، نظر إلى هذا التطور كحدث مفاجئ يميز الحقبة الممتدة من 3500 – 3200 ق.م، تم إطلاق مصطلح دور الوركاء عليها كتطورات خاصة بجنوب العراق. بطبيعة الحال، تم تبرير هذا التطور "المفاجئ" بهجرة شعب غريب سكن جنوب العراق أطلقوا عليه اسم "السومريون"! وبنفس المنطق تعاملوا مع التطورات اللاحقة، من 3200 – 3000 ق.م، فنظروا إليها كحدث مفاجئ، خاص بجنوب العراق أيضا، وردوه إلى هجرة قبائل عربية إلى وادي دجلة والفرات![1] وقد أطلقوا على هذه الحقبة اسم حضارة جمدة نصر واعتبرها بعضهم، وخاصة الباحثين الألمان، دليلا على انتقال الثقل الحضاري من السومريين في الجنوب إلى العرب في الوسط.

وفي إطار هذا الفصل والتقسيم العجيب لحضارتنا، والذي لم نلمسه عندما تعرضنا لها في الباب الأول، اختلف الباحثون الأوربيون فيما بينهم على التسميات وزمن بداية ونهاية كل عصر، مع اشتراكهم في الفصل والتقسيم. وهو أمر متوقع بسبب رؤيتهم للتطورات كأحداث مفاجئة. فالباحثون الإنجليز والأمريكان (الأنجلو ساكسون) قسموا الفترة الزمنية من 3500 – 2500 ق.م، إلى ثلاثة عصور، دور الوركاء، حتى حوالي 3200 ق.م، يليه دور "جمدة نصَر" ، الذي يمتد عند بعضهم حتى حوالي 2900 ق.م، وأخيرا عصر فجر السلالات الذي يمثل بداية ظهور السلالات الحاكمة في مدن العراق. وقسموا عصر السلالات نفسه إلى ثلاثة

[1] وإذا انتبهنا إلى المصطلحات اللغوية المستخدمة ستزيد دهشتنا. فالسومريين "شعب" أما العرب "فقبائل"!

أقسام؛ الأول والثاني والثالث. وقد استعانوا في تقسيمهم هذا بجدول "ثبت الملوك" الذي وضعه المؤرخون العرب حوالي 2000 ق.م. أما الباحثون الفرنسيون، فقد اعتبروا الفترة الزمنية من 3500 – 2350 ق.م أنها تمثل عصرا واحدا أطلقوا عليه العصر قبل السرجوني، نسبة إلى شاروكين الأول، سرجون، مؤسس الدول الأكادية. ففي نظرهم أدى قيام الدولة الأكادية، حوالي 2350 ق.م، إلى إنهاء مرحلة التفكك السياسي واللامركزية في المنطقة. الباحثون الألمان، أطلقوا على الفترة الممتدة من 3500 – 2800 ق.م اسم عصر التحول الأول + عصر مسيلم، ملك كيش، والفترة من 2800 ق.م وحتى قيام الدولة الأكادية عصر التحول الثاني + عصر سلالة أور الأولى.

ولا يختلف الحال فيما يتعلق بوادي النيل فالتطورات التي قادت إلى قيام "المملكة المتحدة" فيه لم يتم ربطها بالتعديلات على الصياغة في عسير، بل تم التعامل معها كحدث مفاجئ، أيضا، يستدعي تفسيره هجرة شعوب غريبة من جديد. وفي سبيل ذلك، قسّم تاريخنا فيها إلى عصرين، عصر ما قبل "الأسرات" وعصر "الأسرات" التي حكمت في وادي النيل.[2] كما ظهر اختلافهم حول زمن بداية عصر الأسرات وترك –عائما– ما بين 3400 – 2850 ق.م.[3] أما بلاد الشام، فقد نظر إليها الباحثون الأوربيون كمنطقة امتداد للنفوذ العراقي والمصري معتبرين الممالك التي ظهرت فيها متأخرة نسبيا عن مثيلاتها في الجنوب والغرب وأنها ظهرت متأثرة بها. ولكن، كما رأينا، تعتبر بلاد الشام مهدا رئيسا للممالك الأولى، وذات دور أساسي في التطورات المتلاحقة في الإنتاج المعرفي العربي. وأهم ما يتعلق بمفاهيم الفصل والتجزئة الأروبية لتاريخنا ذلك التغييب التام لقلب الجزيرة العربية، منطقة عسير بالذات، عن الساحة وتجاوز دورها كأهم مسرح للحضارة العربية.

---

2 بلغ عدد هذه الأسرات إحدى وثلاثون أسرة كما جاءت في جدول ثبت الملوك الذي وضعه المؤرخ العربي "مانيتو" في القرن الثالث ق.م. وحقيقة الأمر أن العرب هم الذين قسموا تاريخهم في النيل إلى أسرات حاكمة.

3 فخري، ص 49.

الباحثون العرب، اعتمدوا ترجمة وتبني واحدا أو أكثر من هذه التسميات، كل حسب ميوله الثقافية الأروبية. وتفيد المراجع التي بين أيدينا، فيما يتعلق بالعراق، بأنها في الغالب إما أنجلو سكسونية أو فرنسية. أما فيما يتعلق بوادي النيل، فقد ورث الباحثون العرب التقسيم الأوربي والخلاف حول زمن بداية عصر الأسرات. فمثلا، الأستاذ أحمد فخري يرى بدايتها حول 3200 ق.م، في حين يراه أحمد سليم وسوزان عبد اللطيف حول 3100 ق.م. ولكننا وجدنا لدى الأستاذ علي أبوعساف خروجا عن هذه القاعدة. فمع أنه اعتمد تسمية دور الوركاء وجمدة نصر للفترة الممتدة من 3500 – 2800 ق.م، إلا أنه أطلق على الفترة ما بين 2800 – 2350 ق.م اسم "عصر ملوك القبائل القديمة". وقد برر ذلك إيمانا منه بأن كلمة "قبيلة تشير إلى الكل، بينما تشير كلمة سلالة إلى طبقة الحكام، أو الحكام فقط."[4] وقد كان سيسعدنا كثيرا أن نعتمد مصطلحا عربيا يصف عصرا من تاريخنا نطلقه نحن لا الأوربيون، كمصطلح أبوعساف، إيمانا منا بأهمية مساندة ودعم مصطلحاتنا الخاصة ونشر استخدامها والبناء عليها. ولا نهدف من وراء ذلك إلى معارضة التسميات والمصطلحات الأروبية فقط لأنها أوربية، ولكن لأن هذا تاريخنا لا تاريخ الآخرين، ونحن أقدر على فهم روحه، إن جاز التعبير، وما اعتراض أبوعساف على هذه التسميات إلا تعبيرا عن ذلك. وعليه، فقد قاومنا بشدة الإغراء الذي مثله إطلاق مصطلح آخر جديد ومحاولة إعادة تحديد زمن بداية ونهاية هذه الفترة. فمع أن كلمة قبيلة قد أشارت بالفعل إلى الكل، مقابل كلمة سلالة، إلا أن كلمة ملوك، التي قدمها أبوعساف، أعادت التركيز على "طبقة الحكام، أو الحكام فقط". كما أن كلمة قديمة تركت الباب مفتوحا دون توضيح للعصر المقصود في تاريخنا. فهناك ملوك قبائل اليمن وملوك قبائل كنده والغساسنة والمناذرة، وكلها قديمة. هذا إلى جانب أن مصطلح أبوعساف ترك مصر معزولة عن التطورات الحضارية في العراق وبلاد الشام وعسير ولم يعالج الفصل الذي فرضه الباحثون الأوربيون ما بين المراكز الحضارية فيها. وفيما

4 أبوعساف، ص 194.

يتعلق بالفترة الزمنية التي اعتمدها، هناك إهمال للتطورات التي سبقت إليها عسير ومصر ما بين 3200 – 2800 ق.م، والتي تأسست فيها التعديلات اللازمة على صياغة العقيدة لنشأة الممالك، بل وقامت فيها ممالك.

لذلك، لم نجد بدا من المجازفة بتقديم مصطلح نعتبره أقرب إلى الصحيح، ألا وهو "عصر الممالك الأولى"، لوصف الفترة ما بعد 3000 ق.م وحتى قيام الدولة الأكادية. ففيها ظهرت أولى الممالك التي تفاوتت في حجم نفوذها ورقعتها الجغرافية في عسير وعلى امتداد وادي الفرات والنيل. ومن المهم مراعاة التفاوت فيما بين المراكز العربية في زمن قيام هذه الممالك والدور الذي لعبته خصوصية كل منها في شكلها وحجمها.

إذن، الإطار العام لهذا الباب يتعلق بدراسة التطور في صياغة العقيدة العربية والإنتاج المعرفي الذي نسج بها فيما بعد التعديلات العسيرية. وتفاصيل هذا الباب كثيرة، مما يعني أن الجدل حولها كثير بدوره. وهذا لا يفرض علينا ضرورة استعراضها ودراستها وحسب، ولكن أيضا ضرورة المحافظة على الروابط ما بين مراكز الحضارة العربية التي فصلتها "العلمية" الأروبية. وهذه التفاصيل تتعلق بالحضارة العربية بقدر ما تتعلق بالحضارات الإنسانية الأخرى مع دخولنا في الألف الثالثة ق.م. فسعيا وراء الصورة الأشمل لتاريخنا، وجدنا أنه من المهم إعطاء لمحة سريعة عن تطور الحضارات الإنسانية الأخرى إبان هذه الألفية آملين في تحقيق فهم أوسع لتاريخنا، ولعصر الممالك الأولى خاصة، والدور الذي استمرت تلعبه الحضارة العربية في نشأة وتطور الحضارات الإنسانية الأخرى. إلى جانب أن هذه اللمحة ستساعدنا على معالجة مفهوم "المفاجئ" الذي تسعى "العلمية" الأروبية إلى ربطه بشعوب غريبة عن أرضنا أو ربطه بعوامل البيئة.

هناك علاقة وثيقة ما بين الزراعة والمدنية، تعرضنا لها بشكل سريع عند حديثنا عن موقع عين الملاحة في فلسطين. قرار التحول إلى الزراعة وإنتاج الغذاء في الحضارة العربية، كما مر معنا سابقا، كان الخطوة الأولى نحو تأسيس المدنية وإنتاجها المعرفي. لذلك، اعتمد الباحثون في تاريخ الحضارات الإنسانية

المدنية على دراسة تاريخ انتشار الزراعة في تحديد تسلسل قيام هذه الحضارات معتمدين على اللقى والمعالم الأثرية في تدعيم آرائهم. وقد تم تقسيم تاريخ التحول للزراعة إلى ثلاثة أجزاء رئيسة، يمثل كل جزء منها المناطق التي قررت التحول إلى إنتاج غذائها والفترة الزمنية التي تم فيها ذلك. وجاء هذا التقسيم كما يلي:

منذ 8000 ق.م	بلاد الشام، شمال العراق وشمال إيران.
ما بين 5000 – 3000 ق.م	وسط وجنوب العراق، مصر، ليبيا، الساحل الجنوبي للجزيرة العربية والساحل الشرقي للخليج العربي، حوض السند، حوض الجانجس وجومنا، آسيا الصغرى، جزر بحر إيجة، اليونان، إيطاليا، جنوب فرنسا وإسبانيا، نهر الدانوب وشرق أروبا
ما بعد 3000 ق.م	المغرب العربي، أفريقيا، باقي أنحاء آسيا بما فيها الصين، باقي أنحاء أروبا الغربية.[5]

وهذا التقسيم يمثل إطارا عاما لتاريخ انتشار الزراعة والمدنية، والدخول في تفاصيل وخصوصية كل حضارة على حدة هو ما يحدد لنا بشكل أدق أين يقع تاريخ هذا التحول ضمن هذه الحدود الزمنية المقترحة. ولكنه يعطي القارئ فكرة أوضح عن التأثير المبكر الذي ظهر للحضارة العربية في المناطق التي تأخرت عنها في التحول إلى الزراعة والمدنية. فكما نلاحظ من هذا الجدول، هناك ما يقارب خمسة آلاف سنة من التطور والإنتاج المعرفي المدني في الحضارة العربية لم تشاركها فيها أيّة حضارة إنسانية أخرى. بمعنى، حين بنيت أريحا بسورها الأول، وتل حسونة وسامرا وتل بقرص، وحين ظهرت الثقافة النطوفية والحلفية وأريدو وثقافة العبيد، على مدى هذه التطورات في العالم العربي، لم يكن هناك

5 هاوكس. شكل (5) ص 56. ص 84. ص 88.

مراكز حضارية شبيهة في أي مكان في العالم وعلى مدى 5000 عام. فشمال إيران، على سبيل المثال، شارك بلاد الشام وشمال العراق في زمن التحول إلى الزراعة، ظهرت مراكزه كجزء وامتداد للحضارة العربية. وإن افترضنا جدلا بأن شمال إيران تحول إلى الزراعة بشكل منفصل بالكامل، وهو ما يصعب تصوره، كان افتقاره إلى موارد مائية عظيمة كدجلة والفرات والنيل، قد حال دون تطور مراكزه الزراعية الأولى كما حدث في وطننا العربي لاحقا. فالجفاف النسبي في إيران، وضيق أراضيها الزراعية الممكن ارتواؤها بالأنهار "منع إمكان قيام وحدات اقتصادية كبرى مما أخر ظهور الدول الكبرى."[1] لذلك، استمرت إيران عبر تاريخها امتدادا لنفوذ الحضارة العربية منذ الثقافة النطوفية والحلفية إلى الإسلامية. ونلاحظ أن الأمر لا يختلف أيضا فيما يختص بالمناطق ذات المصادر المائية العظيمة كالهند، التي ظهرت أولى المراكز المدنية فيها متأخرة عن مثيلاتها في الحضارة العربية ما لا يقل عن 4000 سنة وتحت تأثير التدخل العربي المباشر كما مر معنا في ما يعرف بالحضارة ما قبل الهندية والتي انتشرت بالأساس على امتداد حوض السند ولم تنتقل إلى قلب القارة الهندية إلا متأخرا، في الألف الثانية ق.م. بل في حقيقة الأمر أن المواقع المدنية حول نهر الجانجس يعود أقدمها إلى الألف الأولى ق.م لا أقدم من ذلك.[2] كذلك الحال فيما يتعلق بشرق وجنوب أروبا حيث كان التحول إلى الزراعة نتاج التدخل العربي المباشر ابتداء من 3500 ق.م، أي بعد 4500 سنة من تحول العرب إلى الزراعة، علما بأن بداية هذا التدخل في ثقافة الدانوب – 1 نجح في نقل الزراعة لا الاستقرار المدني كما مر معنا. ولعله من المفيد استخدام مثل هذه الفروق ما بين الحضارة العربية والإنسانية الأخرى التي تتفق معها في الظروف الجغرافية، مثل بلاد الشام مقابل شمال إيران ومثل العراق ومصر مقابل الهند والسند وشرق أروبا، كمؤشر جيد على الدور الذي تلعبه صياغة العقيدة في نسج الإنتاج المعرفي.

---

1 باقر ـ تاريخ، ص 18.

2 Wheeler, p 127

فتوفر الظروف البيئية المناسبة لا يكفي، بحد ذاته، لتحقيق التحول إلى الزراعة أو حضارة مدنية كبرى دون وجود الصياغة الفكرية المناسبة للعقيدة والكفيلة بتحقيق الفائدة من هذه الظروف ونسج الإنتاج المعرفي المتطور بها.

لذلك، اعتمدت جميع الأبحاث والدراسات والنظريات حول بدايات المدنية الإنسانية وتطورها على الحضارة العربية. فاللقى والمعالم الأثرية في المراكز الحضارية الإنسانية الأخرى، لم تنجح أيّة واحدة في إعطاء صورة واضحة لتسلسل المدنية فيها تسمح بتتبعها منذ نشأتها. فقد ظهرت هذه المراكز مكتملة المدنية دون آثار تشرح كيف تطورت عن سابقتها. وهذا ما دفع بالكثير من المراجع إلى تفسير قيام هذه المراكز إما بسبب هجرة العرب إليها أو بسبب استيرادها المباشر للإنتاج المعرفي العربي. وما عزز هذه الحقيقة، أن تأثير الإنتاج المعرفي العربي ظهر واضحا فيها منذ بدايتها، إن كانت في الهند أو إيران أو أوروبا. بطبيعة الحال، هذا لا يلغي عنها خصوصيتها التي تميزت بها عبر تاريخها أو يقلل من قيمة حضارتها وإنتاجها المعرفي. ولكنه يساعدنا على تتبع تاريخنا بشكل أوضح ويعطينا صورة أشمل لتطور العلاقات التي نشأت ما بين الحضارة العربية والحضارات الإنسانية الأخرى على مر التاريخ. وأكثر هذه الحضارات التي يهمنا أمرها في هذا البحث هي التي عرفتها أوروبا.

بعد ثقافة الكهوف والملاجئ الصخرية والدانوب – 1، يستمر تطور الحضارة في أوروبا غامضا ومبعثرا. الثقافات الأخرى التي تم العثور على معالمها، وتعود إلى بداية الألف الثالثة ق.م، تركزت في شرق أوروبا بشكل أساسي. فقد استمرت الدانوب – 1 من أهم الثقافات التي عرفتها أوروبا في ذلك الوقت، ولكن ظهرت حولها ثلاث ثقافات أخرى متأثرة بها وأقل منها مستوى. أولاها ما يعرف بثقافة فاردار – مورافا التي انتشرت في منطقة مقدونيا، شمال اليونان، وامتدت على يمين الدانوب الأوسط وفيما ورائه إلى إقليم البنات وترانسلفانيا. وهي بذلك، شملت بلغاريا ورومانيا وغرب روسيا. وكل ما يعرف عن أصحاب هذه الثقافة أنهم كانوا من البدو الرحل الذين مارسوا الزراعة المختلطة بالرعي. الثقافة الثانية

ظهرت في إقليم البنات، شرق صربيا وجنوب شرق المجر، التي كانت شبيهة لفاردار – مورافا حيث مارس أصحابها الصيد والرعي والزراعة المتنقلة. أما ثالث هذه الثقافات فهي ما يعرف بثقافة بوك. وهي أقل مستوى من السابقتين وانتشرت في شمال شرق المجر وسلوفاكيا. وقد مارس أصحابها الصيد البري والبحري وسكنوا الكهوف.[3]

وهذا الغموض الذي يكتنف تاريخ الحضارة في أروبا لا يتحسن كثيرا طوال الألف الثالثة ق.م، مع استمرار تمركزه في الشرق. فقد انتشرت ثقافة إلى الشمال من البحر الأسود وحتى نهر الدنيبر شرقي موسكو عرفت بثقافة تريبولي. وقد اعتمد أصحابها على نمط الزراعة المتنقلة أيضا، مثل الدانوب – 1، مع فارق أنهم بنوا قرى مستقرة لأكثر من جيلين قبل الانتقال إلى موقع جديد. واتضح من اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة في المدافن أنها "مستوردة" من العراق مما يدل على تأثرها المباشر بالحضارة العربية.[4] ولكن إذا كانت الهدايا الجنازية، بكل ما تحمله من قدسية، هي عربية فإلى أي مدى كان تأثير الحضارة العربية في هذه المنطقة؟ بل السؤال الأهم هو إلى أي مدى يصمد مفهوم "الاستيراد" من قبل جماعات شبه مستقرة والتجارة المتبادلة معها، أمام تصنيعهم أنفسهم لهذه اللقى إما بتعلمها من العرب أو لكونهم عرب أنفسهم؟ فلا يوجد داع لاستبعاد هجرة جماعات عربية إلى هذه المناطق ضمن ردات الفعل العربية الرافضة لتعديلات الصياغة العسيرية بحثا عن عالم جديد تمارس فيه "العودة إلى الأصول"، خاصة لوجود هذه العلاقة الملفتة للانتباه ما بين الزراعة وشبه الاستقرار في هذه المناطق.

ما يبدو جلياً، على أية حال، هو أن الوضع الحضاري للبر الأوربي لا يمكن أن يكون مسؤولا عن المراكز الحضارية التي ظهرت في كريت وجزر بحر إيجة وصقلية والجزر الأيونية مع بداية الألف الثالثة ق.م. فجزر البحر الأبيض المتوسط شهدت انتقالا مباشرا للحضارة العربية عبر موجات من الهجرات

---

3 هاوكس. ص 62 - 65.

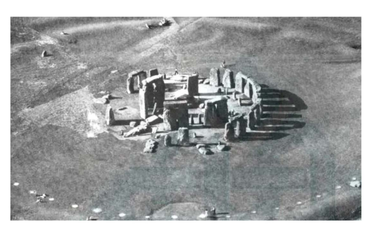
4 هاوكس. ص 77 ـ 79. كلمة "مستوردة" هي كما جاءت في المرجع.

المتلاحقة إليها حاملة إنتاجا معرفيا متطورا، لا يدع مجالا للشك أنها كانت جزءاً من التحركات السكانية العربية التي أثارتها الصياغة العسيرية. الأستاذ هوكس والسير ليونارد وولي، يشيران، في كتابهما ما قبل التاريخ وبدايات المدنية، إلى أن المزارعين الأوائل قد "استعمروا" جزيرة كريت قادمين من العالم العربي حاملين إليها الحضارة المدنية.[5] فمع بداية عصر الممالك الأولى، انتشرت الحضارة العربية في أوروبا الشرقية وسواحل أوروبا الجنوبية وكريت، مالطا، جنوب إيطاليا، صقلية وعدد من الجزر الصغيرة على الطريق مثل ليفكاس وليباري وإلبا، ناقلة معها الزراعة والمدنية.[6] وقد بدأ هذا الانتشار الواسع عن طريق البحر واستمر إلى أن وصل فرنسا وإسبانيا في حوالي 2000 ق.م. وإن كانت مراكزنا الحضارية في بلاد الشام قد سبقت غيرها في نشر الحضارة العربية في أوروبا، فمع اقترابنا من 2000 ق.م بدأ تأثير مراكزنا في مصر يظهر جليا وفي غرب أوروبا بالذات. فمن أقدم المواقع الزراعية الأولى في غرب أوروبا موقع "الميريان" في جنوب شرق إسبانيا. وتشير الدراسات إلى أن هذا الموقع قد "سكنه بالتأكيد غزاة جدد ذو حرف وطرق حياة متصلة كثيرا بتلك الموجودة" بوادي النيل.[7] بل إن الطلائع الأولى لجماعات الفلاحين في معظم غرب أوروبا قد ظهروا متأثرين كلية بالعرب.

ومن المفيد، في سبيل تفهم أكبر لتفاصيل هذا الباب، أن نستبق الأحداث فيما يتعلق بأوروبا ونشير إلى أنه حتى إبان الألف الثانية ق.م، رافق انتشار العرب في غرب أوروبا ظهور ثقافة تعرف بالميغاليث، الصخور الكبيرة. وقد انتشرت على طول الساحل من شرق البحر الأبيض المتوسط إلى جنوب إسبانيا وبريتاني وأيرلندا، إلى اسكتلندا شمالا فالدنمارك والسويد. ومثلت معالم هذه الثقافة بالأساس مقابر حجرية دائرية الشكل، لها حجرات يتم الوصول إليها عبر ممر ضيق. وقد تم بناء هذه المقابر بأحجام مختلفة بلغ قطر بعضها 29 مترًا، كتلك

---

5 هاوكس. ص 59.
6 هاوكس. ص 58.
7 هاوكس. ص 67.



ور 18: مقابر ستون هنج في انجلترا (Art Through the Agres)

المكتشفة في موقع ستون هنج بانجلترا. وما يلفت الانتباه، مبدئيا، هو أن هذا الفن المعماري للمقابر قد انتشر على السواحل فقط، مما يشير إلى أن أصحابه كانوا ملاحين بالأساس. وتدل اللقى التي وجدت مدفونة مع الميت إلى أن هذه الثقافة قد دخلت أروبا عن طريق "غزاة" جاءوا بلا شك من "الشرق المتحضر إلى الغرب المتبربر"[8]، حاملين معهم حضارة ومعتقدات دينية أثرت في السكان المحليين ودفعتهم لتطور عظيم. وهذه الثقافة انتشرت شرقا كما انتشرت غربا حيث ظهرت بوضوح في الهند أيضا.[9] وحقيقة الأمر أن هذا الفن المعماري وجد في شرقي الجزيرة العربية زمن ثقافة العبيد في المدافن التي تم العثور عليها في الإمارات العربية المتحدة والسعودية والبحرين.[10] ولا يتمالك المرء من أن يدهش من الشبه الكبير ما بين تصميم مقابر الميغاليث ومقابر الخليج ومقابر تم العثور عليها في الأردن وفلسطين، أيضا، وتعود إلى 3200 ق.م.[11] ويعرف هذا النمط من المقابر باسم ديلمون، نسبة إلى منطقة ديلمون في الخليج العربي، التي جاء ذكرها في الكتابات العربية القديمة كموقع جنة الخلد، ولا يوجد اتفاق على مكانها بالتحديد وإن كان يرجح أن جزيرة البحرين هي المقصودة بذلك. وبعد أن

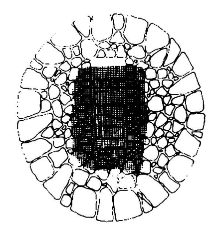
8 هاوكس. ص 76.

9 Wheeler, p 150

10 بيبي. ص 159.

11 ياسين. ص 85 86. رسم 27 + 28.

يتم بناء هذه المقابر، كان يتم سقفها لتظهر كتلٍ صغير، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من بناء العرب لجبال اصطناعية تضم الكهف المقدس كمقبرة. وهذه الأسبقية، أكثر من 1000 عام، في تصميم المقابر الصخرية الكبيرة يدعم الشواهد الأخرى التي تدل على انتشار العرب في أوربا وتأثيرهم فيها إبان الألف الثالثة والثانية ق.م وما بعد ذلك.





ور 19: مقابر [illegible] دبامون [illegible]
[illegible]

هذه الخطوط العريضة للتطورات في أوربا، تهدف إلى إيضاح قدم وعمق نفوذ الحضارة العربية وتأثيرها الجذري في المعتقدات الدينية والإنتاج المعرفي الذي ظهر وسيظهر فيها. هو تحضير لشرح فرضية عروبة الثقافة المينوية في كريت والإغريقية في اليونان والرومانية في إيطاليا. "فالعلمية" الأوروبية تنظر إلى هذه الثقافات كحضارات أوربية وتقدمها كما تقدم نفسها اليوم، على أنها "خلق عبقري أصيل على غير منوال، غير معتمد على حضارات سابقة عليه، وغير مرتبط بالزمان وبالمكان".[12] ولكن كما هو جلي، يصعب علينا، إن لم نقل يستحيل، تقبل هذه "العلمية" ضاربين بعرض الحائط كل الشواهد الحضارية التي بين أيدينا والمنطق السليم. لذلك، نجد المراجع الأوروبية تهمل، بشكل فاضح، أصول هذه الثقافات. وإن أشارت إلى موطنها الأصلي فتشير

12 حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. ص؟

بحذر وغموض واصفة إياه بمصطلحات مثل أورينتال، أو الشرق الأدنى، أو السواحل الشرقية للبحر الأبيض المتوسط، أو يتم تضييق هذه السواحل وحصرها بآسيا الصغرى، دون أن تشير مرّة إليها بشكل مباشر وباسمها. ولكن أيا كان المصطلح، فلم يكن هناك مراكز حضارية حينها قادرة على بناء مدنية مكتملة في مواقع جديدة من لا شيء غير مراكز الحضارة العربية على أية حال. وسوف نأتي على تفصيل هذه الثقافات الكبرى في أروبا كما نصلها في تسلسلنا الزمني عبر هذا البحث. وبالتالي، إن كنا نتحدث عن أروبا شمالا أو آسيا شرقا أو إفريقيا غربا وجنوبا، لم يعرف العالم حضارة مدنية تضاهي أو حتى تقترب مما نعرفه عن الحضارة العربية منذ الألف العاشرة ق.م وحتى عصر الممالك الأولى. وفي هذا ما يؤهلنا للبدء بمعالجة مفهوم التطور "المفاجئ" في إنتاجنا المعرفي الذي جرى التقليد الأوربي على رده لهجرة شعوب غريبة إلى المنطقة أو إلى عوامل البيئة.

اللقى والمعالم الأثرية التي خلفتها لنا الحضارة العربية، خاصة فيما بعد 3000 ق.م، كانت من العظمة والتطور بمكان أدهش الباحثين الأوربيين، إن كانت في فن الكتابة أو العمارة أو التخطيط والتنظيم المدني. والعقيدة الأروبية الحديثة فرضت على هؤلاء الباحثين قيودا كثيرة حدت من مقدرتهم على فهم طبيعة بنية الحضارة العربية ودفعتهم إلى التركيز على الفصل والتجزئة. وقد ظهرت أعظم هذه المظاهر، حتى الآن، في العراق ومصر وبالتالي، نظر الباحثون الأوربيون إلى كل منهما كحضارات مستقلة بذاتها. بل بلغ ببعضهم الأمر إلى اعتبار كل موقع أثري يتم الكشف عنه ممثلا لمملكة وشعب ولغة مستقلة عما حولها. وفشلهم في رؤيتها كجزء من بنية الحضارة العربية أدى إلى تقليلهم من شأن ارتباط هذا الإنتاج المعرفي بما سبقه، والى التقليل من شأن ارتباط المراكز الحضارية في وادي الفرات والنيل بعضها ببعض مما أضاع فرصة رؤية التسلسل الطبيعي في تطور إنتاجنا المعرفي. فظهر أمامهم كتطور مفاجئ لا بد من تفسيره خارج إطار الحضارة العربية برده إلى هجرة شعوب غريبة و/أو حدوث تغيرات جذرية في البيئة نفسها.

ولكن كيف يمكن أن يصل الإنسان فجأة إلى القمر دون أن يمتلك الإنتاج المعرفي اللازم لذلك والمبني على صياغة للعقيدة تبرر مثل هذا الإنتاج. فإذا كان، باعتراف الباحثين بما فيهم الأوربيين أنفسهم، لا يوجد مراكز حضارية مدنية غير المراكز العربية في ذلك الوقت تمتلك إنتاجا معرفيا متطورا، فكيف يتوقع أحد أن نقبل تبرير تطور حضارتنا، لا مضاهاتها بل تطورها، بهجرة شعوب إلى أرضنا لا تمتلك الإنتاج المعرفي اللازم لذلك. بل لو افترضنا وجود شعوب أكثر تطورا من العرب، فما الذي يدفعها إلى هجر مدنها المتطورة التي لم نعثر لها على أثر ولأسباب نجهلها، والقدوم إلى مدننا القائمة منذ آلاف السنين وتطوير بنيتها الحضارية؟ هل هي عقدة العالم الجديد مرة أخرى تفرض نفسها على الفكر الأوربي؟ أعتقد ذلك. فلو كانت هذه الشعوب الغريبة الأكثر تطورا منا، جدلا، قد قدمت إلى بلادنا مستعمرة وربطت ثقافتنا بثقافتها الأم لأمكن تقبل نظرية وجودهم. أما أن يأتوا من فراغ ويبنوا من فراغ فهذا أمر ينافي المنطق السليم. كذلك الحال فيما يتعلق بنظرية حدوث تبدلات جذرية في البيئة، كازدياد عدد السكان أو الفيضانات أو الزلازل أو الجفاف أو الأمراض...الخ، فارضة حدوث تطور مفاجئ في حضارتنا، فليس من الصعب أن نشتم فيها رائحة عقدة العالم الجديد. فالباحثون، بما فيهم الأوربيون أنفسهم، يعترفون بثبات الظروف المناخية والبيئية دون تبدلات جذرية منذ ما لا يقل عن 12000 سنة. وموجات "الهجرات" من الجزيرة العربية، كما الفيضانات والزلازل، كانت مراكزنا الحضارية عرضة لها إبان ثقافة حَلَف والعبيد بقدر ما كانت عرضة لها في عصر الممالك الأولى، ولكن مع ذلك، الإنتاج المعرفي لعصر الممالك الأولى ظهر متطورا عن سابقه بشكل واضح، فكيف لنا أن نعزيه إلى عوامل البيئة إذن. بناء على هذا كله، لنستعرض ونفند النظريات المختلفة حول أصول تطور الحضارة العربية إبان عصر الممالك الأولى بادئين بمصر وادي النيل.

وادي النيل

نهر النيل يقطع مسافة تقدر بحوالي 6690 كلم من أقصى منابعه جنوبا إلى مصبه شمالا. وهو بهذا يمر بمناطق جغرافية مختلفة، تتباين من حيث التضاريس والمناخ والسكان، وبالتالي، الثقافات. يبدأ النيل من بحيرة فكتوريا التي تشترك فيها كينيا وأوغندا وتنزانيا. وتساهم البحيرة بسبع (1/7) كمية المياه المتدفقة في النهر. ومن بحيرة فكتوريا يتدفق النيل إلى بحيرة كيوجا فبحيرة ألبرت على حدود أوغندا مع أفريقيا الوسطى، ويسمى هذا الجزء منه بنيل فكتوريا. ومن بحيرة ألبرت يتدفق عبر جنوب السودان تحت اسم بحر الجبل حيث يلتقي بعدد من الأنهار السودانية التي تمده بالمياه كبحر العرب وبحر الغزال وبحر الزراف من الغرب، إلى جانب نهر السبات من الشرق. ومن نقطة التقاء هذه الروافد إلى جنوب الخرطوم يعرف النيل باسم البحر الأبيض، أو النيل الأبيض. ويساهم البحر الأبيض بسبعي (2/7) كمية مياه النيل. وفي الخرطوم، يلتقي البحر الأبيض بالبحر الأزرق، أو النيل الأزرق، القادم من الأراضي الأثيوبية والذي يساهم، مع نهر عطبرة إلى الشمال من الخرطوم، بأربعة أسباع (4/7) كمية مياه النيل. ومن الخرطوم إلى البحر الأبيض المتوسط يعرف النهر باسم النيل فقط.

والتباين في الطبيعة الجغرافية للمناطق التي يمر بها النيل انعكس تأثيره على طبيعة تدفقه وحركة فيضانه، وبالتالي، الثقافات التي قامت حوله. فمن الدلتا وحتى أسوان جنوبا، يتدفق النيل دون عوائق تمنع استخدامه كطريق مواصلات سهل يربط ما بين الشمال والجنوب. كما أنه في هذا الجزء يفيض بشكل منتظم وهادئ نسبيا، ناشرا الطمي على ضفافه محولا إياها إلى أراض زراعية ممتازة. وهذه المنطقة تمثل الأرض التاريخية للحضارة العربية في مصر القديمة. أما المنطقة من جنوب أسوان وحتى الخرطوم، فيعترض النيل فيها ستة شلالات تعيق حركة الملاحة والاتصال ما بين المناطق الواقعة عليه. ومن جهة أخرى، بسبب ضيق المساحة الزراعية حوله، لم يكن بالإمكان تطوير مشاريع ري كبيرة لتأسيس مدنية قوية في هذه المنطقة، وهذا ما أكدته اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة

فيها. لذلك، ظهرت في هذه المنطقة حضارة لها خصوصيتها ولكنها استمرت متأثرة بشكل كبير بمصر.[13] ويعتبر الباحثون الأوربيون أن النوبيين وقبائل البيجا هم السكان الأصليين لهذه المنطقة قبل "موجات الهجرة" العربية الإسلامية إليها. البيجا أتينا على ذكرها سابقا، وهي قبائل عربية استقرت في هذه المنطقة منذ 4000 ق.م، وتنقسم إلى أربعة فروع هي بني عامر، البشاريون، عمرار وحدندوا. أما النوبيون، فأصولهم مثار جدل ما بين الباحثين. فهم خليط من عدة أجناس، وافتراض أنهم مؤسسي الحضارة العربية في مصر لم ينجح في الصمود أمام الدلائل الأثرية وعلم الإنسان.[14]

من الخرطوم وحتى الحدود الجنوبية للسودان، على امتداد البحر الأبيض وبحر الجبل، تتعرض المنطقة لهطول أمطار غزيرة في فصل الصيف مع فترات قصيرة من الجفاف الشديد الذي يحول التربة إلى صلبة متشققة يتعذر زراعتها. هذا إلى جانب أن النيل، في هذه المنطقة، يفيض بشكل شبه دائم محولا المنطقة حوله إلى مستنقعات في الأعم الأغلب. هذه الحالة جعلت الزراعة صعبة جدا في جنوب السودان على مر التاريخ.[15] لذلك، اعتمد سكان هذه المنطقة على الرعي بشكل أساسي إلى جانب صيد السمك. والنيل الأبيض أخذ اسمه أساسا من كثرة النباتات وعيدان القصب والحلفا والعوالق التي تطفو عليه، مما أعاق استخدامه كطريق مواصلات سهل يربط المناطق في جنوب السودان بعضها ببعض أسوة بالأراضي المصرية. لذلك، لم تنشأ هناك، أيضا، حضارة مدنية كبرى كما في الشمال، تبرر كون هذه المنطقة الموطن الأصلي للحضارة العربية في مصر وادي النيل.

ومن الحدود الجنوبية للسودان وحتى بحيرة فكتوريا، تستمر الظروف المناخية نفسها التي في جنوب السودان إضافة إلى وجود ذبابة التسي التسي التي لا تسمح

---

13 The Peopling, p. 50-51.

14 The Peopling, p.54. وكما سنرى لاحقا، العرب القدماء في مصر اعتبروا النوبيون أعداء لهم دائما.

15 The Peopling, p.55.

لسكان هذه المنطقة حتى برعي الماشية. لذلك، فقد كانوا دائما عرضة للمجاعة والأمراض.[16] والى الغرب من وادي النيل، تقف الصحراء الليبية وامتدادها في تشاد، حاجزا منيعا أمام انتقال الإنسان من غرب أفريقيا، جنوب الصحراء العربية الكبرى، إلى الوادي أو الاتصال به. وهذا يتحقق بنفس الدرجة في الجنوب الغربي حيث حوض الكونغو الذي لا تختلف ظروفه الاستوائية عن شمال أوغندا.

وعليه، فوادي النيل استمر شبه معزول، منذ انحسار الزحف الجليدي، عن جنوب وقلب القارة الأفريقية. وهي مناطق لم تنشأ فيها أيّة حضارة ترقى للمستوى المطلوب كأصل ومصدر لحضارة مصر القديمة. بل، لم يتم العثور على أي دليل يثبت احتمال ذلك في جنوب غرب السودان وعلى امتداد النيل حتى بحيرة فكتوريا فما بعد.[17] وقد عالج الباحثون الأوربيون موضوع أصول حضارة مصر بنفس المنطق العجيب الذي استخدموه في معالجة ثقافة كريت واليونان والرومان. فكما أن البر الأوربي ما كان بإمكانه أن يكون مسؤولا عن هذه الثقافات، كذلك الحال فيما يتعلق بالبر الأفريقي الذي ما كان بإمكانه أن يكون مسؤولا عن ثقافة مصر القديمة. ومع ذلك، في كلتا الحالتين، كانت الإشارة إلى الحضارة العربية غامضة وحذرة. فنرى الأوربيون يعتبرون أن وادي النيل كان تاريخيا على اتصال بالعراق وبلاد الشام عبر سيناء، ومع اليمن وعسير عبر البحر الأحمر، حيث انتقلت الناس والأفكار والمعتقدات والإنتاج المعرفي.[18] وفي تتبعهم للمكتشفات الأثرية نراهم يقرون بأن الثقافة النطوفية قد انتشرت في وادي النيل وظهرت واضحة في الخرطوم والصومال. ومع ذلك، لم تتم الإشارة، ولو لمرة واحدة، بشكل مباشر وصريح إلى أن أصول الحضارة في مصر وادي النيل لا تخرج عن إطار الحضارة العربية، بل ظهر عوضا عن ذلك نظريات لا تسندها أية أدلة أو منطق. وقد تم مناقشة هذه النظريات وغيرها في ندوة نظمتها اليونسكو بالقاهرة في الفترة من 1/28 – 74/2/3 حول أصول المصريين القدماء، نستعرضها بشكل مختصر أدناه.

.The Peopling, p. 56 16
.The Peopling, p. 59 17

إبان القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، كانت النظرية السائدة في الغرب أن أصحاب حضارة مصر القديمة كانوا من الجنس الأبيض، وهو ما يذكرنا بالمنطق الذي اخرج نظريات متناقضة حول أصول أصحاب ثقافة الكهوف. فظهر هناك باحثون ردوا أصول المصريين القدماء إلى القوقاز، بل منهم من ردهم إلى سكان الهند الأوائل.[19] ولكن الباحثين الأوربيين المعاصرين تخلوا عن هذه النظريات معتبرينها جزءاً من تراثهم الاستعماري المتحيز.[20] وقدموا عوضا عنها نظرية الاختلاط العرقي لأصحاب هذه الحضارة. بل عمد بعضهم، "أميل ماسولارد" ، إلى تقسيمهم لثلث من إنسان البحر الأبيض المتوسط، ثلث من الإنسان الأسود، وثلث من إنسان العصر الحجري القديم الأقل تطورا! وكردة فعل على العنصرية الأروبية، حمل الباحثون الأفارقة مشعل الإفريقية الخالصة لحضارة مصر، وبأن أصحابها كانوا من الزنوج سود البشرة. بالمقابل، اعتبر الباحثون العرب أن محاولة التحديد والتقسيم العرقي لحضارة مصر القديمة غير علمية وغير مجدية. وفضلوا عوضا عن ذلك، دراسة الأصول الثقافية لا العرقية لحضارة وادي النيل.

وإن كنا لا نريد أن نتهم أحدا بالتحيز العنصري، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهل العلاقة الواضحة ما بين النظرية والانتماءات السياسية للباحثين الأفارقة والأوربيين خاصة. فالإصرار على النقاوة العرقية أو التقسيم العرقي في دراسة أصول الحضارة عوضا عن دراسة الأصول الثقافية، يقيد الباحث داخل الإطار الضيق للتعصب العرقي. من الباحثين الأفارقة كان الأستاذ شيخ عنتا ديوب من السنغال وثيودور أوبنجا من أفريقيا الوسطى؛ وقد ذهبا في إصرارهما على العرق الزنجي في الحضارة المصرية القديمة إلى حد إدعاء بقاءه نقيا حتى الغزو الفارسي لمصر في 525 ق.م.[21] وفي هذا تحيز وتجاوز فاضح لحقائق تاريخية

.The Peopling, p. 41 262

19 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، ص 256.

The Peopling, p. 74. 20

.The Peopling, p. 91 21

كثيرة. بل إن ديوب يخطو إلى أبعد من ذلك في افتراضه أن جد الإنسان الأسود الحالي كان أول من ظهر على الأرض في حوالي 32000 ق.م، ثم تبعه ظهور جد الإنسان الأبيض الحالي في حوالي 20000 ق.م، وأخيرا جد الإنسان الأصفر في حوالي 15000 ق.م. أما الشعوب العربية فيعتبرها نتاجا للمجتمع المدني كخليط ما بين الإنسان الأسود والأبيض.[22] ونحن لا نتمالك إلا أن نرى هذه الافتراضات كردة فعل على العنصرية الأروبية لاغير.

وفي نظرنا، لم يخرج الباحثون الأوربيون المعاصرون عن هذا الإطار الضيق، أيضا، مع أن منهم من اعتبر التقسيم العرقي للحضارات الإنسانية غير مناسب وفضل دراسة التبادل الثقافي بدلا عنه في تحديد الأصول الحضارية، مثل الأستاذ ساف – رودربيرج من السويد.[23] فبشكل عام، نراهم يؤيدون كون الثقافة المصرية القديمة أفريقية خالصة، كنوع من الاعتذار لتراثهم العنصري. ومن هؤلاء كان ليكلانت من فرنسا الذي أيد هذه النقاوة ولكنه طالب بالانتباه للفرق ما بين العرق والثقافة.[24] وهو ما فتح الباب أمام المزيد من التساؤلات حول المقصود بالنقاوة الإفريقية، إذ يؤيد الباحثون وجود تأثير جذري وحضور واضح لحضارة بلاد الشام والعراق في وادي النيل. وهذه المطالبة هي صدى لنظرية أميل ماسولارد من فرنسا الذي قدم في منتصف القرن العشرين مفهوم الاختلاط العرقي بأقسامه الثلاثة مطالبا التفريق ما بين العرق والثقافة. وهذا الموقف الأوربي المتأرجح ما بين الاعتذار مع عدم التخلي عن المفهوم العرقي من جهة، وبين اعتماد الأصول العربية لوادي النيل التي فرضت نفسها عليهم من جهة ثانية، جعلهم عرضة للتناقضات والتردد في اتخاذ موقف واضح.

الباحثون العرب، مثل الأستاذ عبدالقادر عبدالله من السودان والأساتذة عبد المنعم أبوبكر ورشيد الناضوري وغلاب من مصر، كانوا متفقين على أن الاختلاط العرقي هو حقيقة تؤيدها المعلومات التاريخية المعروفة عن مصر منذ

---

22 The Peopling, p. 97.
23 The Peopling, p. 76.
24 The Peopling, p. 80.

القدم. وبالتالي، وصف سكان مصر وادي النيل القدماء بالزنوج الأفارقة يمثل تماديا في التعميم مع وجود أدلة تثبت العكس.[25] هذا إلى جانب أن التقسيم المنوي للسكان لا يستند إلى أيّة أدلة منطقية. وبالتالي، البحث في الأصول العرقية لحضارة مصر القديمة لا يمكن البت فيه بشكل علمي وقاطع ولا يفيد الخوض فيه شيئا. لذلك، أصروا على ضرورة البحث في الأصول الثقافية لا العرقية لحضارة وادي النيل.

وتحت تأثير تزايد المناداة بالاهتمام بالأصول الثقافية، توجه المشاركون في هذه الندوة إلى مناقشة اللغة المصرية القديمة مقدمين نظرياتهم حول أصولها. الباحثون الأفارقة، بطبيعة الحال، أشاروا إلى العلاقة الواضحة ما بين بنية اللغة المصرية القديمة واللغات الإفريقية المعاصرة للتأكيد على النقاوة الإفريقية لحضارة مصر.[26] الباحثون الأوربيون لم يأخذوا موقفا واضحا بالطبع، وراوحت مداخلاتهم حول الحاجة لمزيد من الدراسة حول هذا الموضوع. أما الباحثون العرب، فقد فند الأستاذ عبدالقادر نظرية أوبنجا وديوب مشيرا إلى أنه إلى الآن لا أحد يعرف شيئا عن اللغات الإفريقية القديمة وكيف تطورت لرد أصول اللغة المصرية القديمة إليها. فلا يوجد لقى أو معالم أثرية في إفريقيا نقش عليها نصوص تسمح لنا بدراسة اللغات الإفريقية القديمة. هذا إلى جانب أن عقد مقارنة ما بين لغة منقرضة، كالمصرية القديمة، واللغات الإفريقية المعاصرة لا يمكن أن يكون قاطعا في دعم نظرية النقاوة العرقية بل على العكس من ذلك، هذه العلاقة هي تدعيم لحقيقة انتشار الثقافة واللغة المصرية القديمة في إفريقيا لا العكس، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الفرق في مستوى المدنية كما ثبت لنا سابقا.[27] أما اللغة المصرية القديمة، فهي لا تتعدى كونها إحدى لهجات اللغة العربية وهناك الكثير من الأدلة لدعم ذلك.[28]

---

25 The Peopling, مداخلة الأستاذ عبدالقادر عبدالله. ص 81-82. وابوبكر. ص 88. والناضوري. ص 98-99.

26 The Peopling, راجع ورقة العمل المقدمة من أوبنجا. ص 65-71. وداخلة ديوب. ص 78.

27 The Peopling, p. 82.

28 The Peopling, p. 82 , 100.

ولتوضيح هذه النقطة بشكل أفضل، نورد للقارئ الخلاف الذي نشأ حول كلمة "كُمْت" في اللهجة المصرية القديمة والمتفق على أنها تعني "أسود". الباحثون الأفارقة أصروا على أن المصريين القدماء استخدموها في الإشارة إلى أنفسهم؛ أي السود أو الزنوج كإثبات لعرقهم. وهذا، صراحة، موقف يصعب أخذه على محمل الجد ففيه تماد غير منطقي في الإصرار على الأصول العرقية الزنجية لحضارة وادي النيل. لذلك، لم يكن مفاجئا أن يعارضهم في هذا الباحثون العرب والأوربيين معا، حيث تشير الأدلة إلى أن المصريين القدماء كانوا يستخدمون كلمة كُمْت في الإشارة إلى بلادهم؛ أي الأرض السوداء.[29] وبما أن الهدف من النقاش حول اللغة كان بالأساس بحثا في الأصول الثقافية لمصر القديمة، فلعله من المفيد لفت نظر القارئ إلى أن كلمة كُمْت ما زالت تعني في اللغة العربية الحديثة ما كان لونه بين الأحمر والأسود.[30] وفي إطار الأصول الثقافية للكلمة، فإن وصف وتسمية الأرض الخصبة بنسبها إلى اللون الأسود نعرفه جيدا في الحضارة العربية.[31]

وإذا ربطنا ما سبق مع إشارات المصريين القدماء أنفسهم إلى موطنهم الأصلي، سيتضح أمامنا عقم الجدال حول الأصول العرقية للمعالم الحضارية في وادي النيل. فكما أشرنا سابقا، الأدبيات المصرية القديمة تؤكد أن المصريين القدماء أنفسهم كانوا يعتبرون غرب وجنوب غرب الجزيرة العربية موطنهم الأصلي وأرض أربابهم. وهو أمر لا يقتصر على الرب الرئيس "حر" أو "صت"، بل يشمل باقي الأرباب مثل الرب "مِن" أو "مين"، والرب "بِس" الذي عثر له على نقش في اليمن جالسا بين تيسين.[32] وهناك، أيضا، الرب "سَبَد" وهو طائر لين

29 The Peopling, p. 100.

30 ومنها كلمت كُمَيْت. وهي اسم من أسماء الخمر لما فيه من سواد وحمرة. المتنبي يقول في قصيدته التي مطلعها: عيد بأي حال عدت يا عيد، إذا طلبت كميت اللون صافية وجدتها وحبيب القلب مفقود

31 على سبيل المثال. كان يطلق على وسط العراق مصطلح السواد. كما نراه في مصطلح السواد الأعظم من الناس للدلالة على عموم الناس.

32 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 33.

الريش، والرب "هجاة" وهو الضفدع، كأرباب عربية قديمة اشترك بها وادي النيل مع سائر مراكزنا الحضارية.[33] وأيضا، على سبيل المثال لا الحصر، هناك الرب "رَع" أو "راع" وهو الرب الراعي، الشمس، والرب "آمون" المشتق اسمه أصلا من الرب "من" والذي كان يطلق على مركبه اسم "وسر حتّ" أي شديد السرعة.[34] فإذا علمنا أن وسر هي أزر بالعربية وحتّ (حث) ما زالت تعني الخفة والسرعة، سنقدر أكثر لماذا تعتبر المصرية القديمة لهجة من اللهجات العربية، ولماذا اعتبر المصريون القدماء موطنهم الأصلي وموطن أربابهم هي الجزيرة العربية.[35] وفي بعض النقوش والرسومات التي خلفوها لنا عن سكان موطنهم الأصلي، سكان أرض الله، كما "في معبد الملك ساحورع من الأسرة الخامسة ومناظرهم على جدران معبد الدير البحري، وبعض مقابر طيبة من الأسرة الثامنة عشرة...(تشير إلى) أنهم من جنس يشبه كثيرا جنس المصريين، ويتفق معهم في أكثر الملامح."[36]

قصدنا من هذا العرض الموجز للنظريات والآراء والأدلة الأثرية توضيح صعوبة التعامل مع "النقاوة العرقية" كمقياس نصنف فيه الحضارات الإنسانية ونحدّد لها هويتها. الهوية هي هوية ثقافية أولا وأخيرا. فبغض النظر عن تعدد الأصول والمنابت العرقية لسكان وادي النيل، فقد تم صهرهم في هوية ثقافية واحدة لم تكن أصولها في أفريقيا، كما مر معنا، وبالتأكيد لم تكن أصولها في أوروبا كما لم تكن في اليابان. بل كانت أصولها في حضارة ظهر تأثيرها في الهند شرقا إلى ثقافة تريبولي حتى موسكو شمالا إلى إسبانيا غربا. حضارة كان ينتمي لها وادي النيل قبل ظهور -آثار المدنية واضحة فيه- الحضارة العربية. وبالتالي، تتبع تطور الإنتاج المعرفي فيه لا بد وأن يتم في حدود الإطار الأكبر وإلا أضعنا فرصة فهم حقيقته. فمفهوم التطور "المفاجئ" في مدنية وادي النيل، الذي رصف

33 دوماس. ص 131.

34 دوماس. ص 131.

35 راجع المقارنة اللغوية التي أقامها مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 40-42.

36 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم. الجزء الأول. ص 33.

الطريق لمثل هذا الجدل العقيم، يعود إلى ظهورها في الألف الثالثة ق.م مكتملة المظاهر الحضارية بمدنية وإنتاج معرفي يضاهي شقيقتها على امتداد وادي الفرات ودجلة، بل ظهرت "كمملكة متحدة" من الدلتا وحتى أسوان جنوبا بديانة وأنظمة وتقاليد راسخة عجز علماء الآثار والباحثون عن تتبع جذورها في مصر. أما لماذا لم يقوموا باعتماد الاستنتاج المنطقي بأنها جزء من الحضارة العربية رغم الأدلة التي تمثلها اللقى والمعالم الأثرية واللغة والديانة، فيعود إلى "العلمية" الأوروبية وأتباع مدرستها في التعامل مع الحضارات الإنسانية. "علمية" قسمت التاريخ إلى رزم مستقلة ورفضت فكرة اشتراك العراق وبلاد الشام ومصر والمغرب العربي في أصول حضارية واحدة انتشرت على بقعة جغرافية بهذا الاتساع منذ آلاف السنين. فعمدت إلى فصلها مشوهة مسيرتها وتاريخها.

وإن كنا سنتعرض لمرتكزات هذه "العلمية" بالتفصيل لاحقا، في بحث منفصل خاص بالحضارة الأوروبية الحديثة، إلا أنه من المفيد للقارئ تقدير تأثير تاريخ أصحاب الحضارة الأوروبية الحديثة على فهمهم لتاريخ الآخرين. فإلى جانب عقدة "اكتشاف العالم الجديد" التي ذكرناها سابقا، علينا الانتباه إلى أن قبائل الفايكنج والفندال والجرمان والألمان والساكسون والأنجلز والفرانك وغيرهم، المسؤولين عن الحضارة الأوروبية الحديثة، لا يمتون بصلة إلى الثقافة الإغريقية والرومانية القديمة. فهم بالأساس قبائل من البدو الرحل الذين أغاروا على مراكزنا في جنوب أوروبا وتمثلوا ببعض قيمها الثقافية في بنائهم الحضاري الحديث. وبالتالي، لا يسعهم إلا أن يروا حركة التاريخ ونشوء الحضارات من منطلق شبيه، قبائل بدوية تغير على المراكز الحضارية وتأخذ منها لتبني حضارتها المدنية. لذلك، تعاملوا مع كل "الحضارات" التي أنشأها العرب على أرضهم، من الأكادية إلى البابلية إلى المصرية إلى الإسلامية، من منطلق قبائل بدوية أغارت على المراكز الحضارية السابقة لا من منطلق تتابع الدول. فلولا الحياء لفسّروا انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين بالمنظار نفسه. ولعل سوء فهمهم لابن خلدون كان عاملا مساعدا في ذلك، ولكن اسمحوا لنا ترك التفاصيل إلى حين تعرضنا للحضارة الأوروبية الحديثة وتأثير ثقافة قبائل شمال أوروبا عليها.

وهذا يكفينا، مبدئيا، لتفسير محاولة الباحثين الأوربيين تشويه وزعزعة الأصول العربية لحضارتنا في العراق أيضا. يكفينا مع كل ما يبدو مستهجنا لنا وغير مبرر محاولتهم زج عنصر ثقافي غريب يعزون له المدنية في وادي الفرات مع كل ما نعرفه عن حَلَف وتل حسونة وأريدو والعبيد، والادعاء بأن تطور إنتاجنا المعرفي إبان عصر الممالك الأولى قد وضع أسسه شعب غريب.

وادي الفرات

القصة في وادي الفرات تتعلق بشعب مجهول الموطن الأصلي، جاء مهاجرا إلى بلادنا واستقر في جنوب العراق حاملا معه إنتاجا معرفيا متطورا.[37] وشرعوا، فور وصولهم، ببناء مدن وتأسيس ممالك وإنتاج فخار وتماثيل وزخارف وفن عمارة متطور، كما شرعوا بتحسين طرق وقنوات الري وأعطوا عرب العراق آلهة لعبادتها وأساطير لحفظها وطقوسا لاتباعها. ويعود لهم فضل اختراع الكتابة المسمارية ناقلين الحضارة الإنسانية من عصور ما قبل التأريخ (الكتابة) إلى العصور التاريخية (الكتابية). وقد أطلق الباحثون الأوربيون على هذا الشعب اسم السومريون، واعتبروا سنة 3000 ق.م زمنا تقريبيا لاستقراره في العراق.

الآراء والنظريات حول موطنهم الأصلي تنوعت وتباينت كما حدث في وادي النيل. فهناك من يعتبرهم مهاجرين من منطقة ما بين شمال الهند وأفغانستان، وقد استقروا وقتا غير معلوم في عربستان، دون أن يخلفوا وراءهم أي أثر، ثم انتقلوا عبر الخليج العربي إلى جنوب العراق. ويعتبرهم آخرون قبائل بدوية كانت تسكن فيما وراء القوقاز وبحر قزوين. وآخرون يرون بأنهم جاءوا من آسيا الصغرى وآخرون يرون بأنهم جاءوا من حوض السند.[38] وأول ما يصادفنا حول

37 من الأمور المسلية في هذه القصة أن هذا الإنتاج المعرفي المتطور، هذه الحضارة المدنية، لم يتمكن أحد من العثور على آثار لها خارج العالم العربي. وفي هذا نقل لعقدة العالم الجديد إلى مستوى أعلى.

38 راجع استعراضا لآراء الباحثين عند سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 31، كذلك أبوعساف، ص 191.

هذه المواقع الجغرافية التباين الشديد في إحداثياتها وتشعبها ما بين الشمال القريب في آسيا الصغرى فالشمال الشرقي البعيد فيما وراء القوقاز، فالشرق البعيد في شمال الهند لتهبط فجأة إلى الجنوب عند حوض السند. ولعل في هذا دلالة مبكرة على ضعف فكرة السومريين ككل، لأن الاختلاف ليس كأن نقول بأنهم إما جاءوا من صيدا أو من صور، أو أن نقول إما من فاس أو من الرباط. كما أن هناك ذلك التلميح الساذج إلى أنهم من الجنس الأبيض، كما حدث في وادي النيل، وأنهم ينتمون إلى مجموعة الشعوب الوهمية التي يطلق عليها الأوربيون الهندو-أوربية. فما الذي استند عليه الباحثون الأوربيون لتبرير مثل هذه النظريات.

مصطلح عصر الوركاء الذي تم ابتداعه، كان سابقا للمكتشفات التي تمت منذ السبعينيات في سورية مثبّتاً ذلك الترابط والتجانس والوحدة الثقافية ما بين مراكزنا الحضارية. الأستاذ علي أبوعساف أشار إلى أنه "قبل بضعة أعوام كنا نعتمد على الآثار المكتشفة بمدينة الوركاء، حين ندرس آثار هذا العصر. أما الآن وبعد الكشف عن آثار تل قناص، وحبوبة كبيرة الجنوبية، وعارودة التي تقع على الضفة اليسرى لنهر الفرات في بلاد الشام، أصبح لزاما علينا دراسة آثار هذه المواقع المشابهة والمعاصرة لآثار مدينة الوركاء."[39] وهذا ما يؤكد عليه أحمد سوسة الذي أشار إلى أن آثار الوركاء "نفسها وجدت في سوريا."[40] وقد سببت هذه الاكتشافات إرباكا لدى الباحثين الأوربيين فيما يتعلق بالسومريين ودورهم. ويمكننا بسهولة متابعة موقفهم اللاحق الذي ينقصه الوضوح ويشوبه التردد، تماما مثلما حدث معهم فيما يتعلق بمصر. فهو موقف يتأرجح ما بين السومريين، كشعب مهاجر غريب، وبين اعترافهم بأن التطور الحضاري في العراق "لا يوجد فيه أي أثر لتوقف استمراريته، بل الأحرى تطور مستمر... حلقة مرتبطة ارتباطا وثيقا بما سبقه وبمثل ما سيعقبه."[41]

---

39 أبوعساف. ص 181.

40 سوسة ـ تاريخ. ج 1. ص 165.

41 بارو ـ سومر. ص 145.

ما زاد من غموض قصة السومريين، بالنسبة "للعلمية" الأوروبية، أن اللقى والمعالم الأثرية التي ينسبونها إليهم، لا تحمل أيّة إشارة لبيئة خارج المنطقة العربية، لا كما هو متوقع من شعب مهاجر من موطن ما. فلا يوجد رسومات أو زخارف تشير إلى ملامح هذا الموطن إن كان في الهند أم في السند أم وراء القوقاز. كما لا توجد إشارة في الأدبيات السومرية عن هذا الموطن، عن أرضهم وأرض أربابهم كما حدث مع المصريين القدماء. لماذا؟! فإذا كانت اللقى والمعالم الأثرية لا تؤيد مثل هذه النظريات، وإذا كان التسلسل المنطقي لتطور إنتاجنا المعرفي، كما مر معنا، لا يؤيد مثل هذه النظريات، فعلى ماذا استمر تعليق هذا المعطف السومري؟ مسمار جحا استمر لوقت طويل يمثله "لغز" محير اسمه "اللغة السومرية". فزمن تبلور هذه النظريات عن "الشعب السومري" كان أقدم أثر لاختراع الكتابة يعود إلى ألواح طينية عثر عليها في الوركاء ويرجع زمنها إلى حوالي 3000 ق.م. ولم يشبه أسلوب الكتابة عليها الأسلوب الذي عثر عليه فيما بعد 3000 ق.م في المراكز العربية الأخرى. بل عجز الباحثون عن الربط ما بين هذه الكتابة وبين أي عائلة من اللغات المعروفة، لا العربية ولا الهندو-أوربية ولا الأورال-طايية.[42] واعتبر الباحثون الأوربيون هذا الأسلوب المميز في الكتابة لغة مستقلة تعود إلى شعب لا يمت بصلة إلى أي من الشعوب المعروفة في التاريخ. وبسبب هذه الاستقلالية أصبح مشروعا لأي باحث الخروج بنظرية حول الموطن الأصلي لأصحابها دون الحاجة إلى أدلة تدعم ذلك.[43] وبهذا، اعتُبر هؤلاء

---

42 الأورال-طاي هي المجموعة التي تنسب إليها لغات الشرق الأقصى واللغات التركمانية. وقد حاول بعض الباحثين نسب الكتابة السومرية إلى عائلة اللغات الهنجارية-الفنلندية ولكن دون نجاح في تدعيم ذلك.

43 إن هذه الاستقلالية اللغوية ليست حكرا على ما يسمى "باللغة السومرية". فهناك لغات أخرى لها وضع مماثل نذكر منها لغة قبائل الفور الذين يقطنون في إقليم دارفور بالسودان. وهي قبائل مستقرة تعتمد على الزراعة ولا يعرف الكثير عن تاريخها. أما لغتهم فلا تنتمي إلى أية عائلة من اللغات المعروفة وتختلف كثيرا عن لغات القبائل التي حولها. بطبيعة الحال لم يحظ الفور بنفس الاهتمام والتركيز الذي حظي به السومريين لبعدهم عن مراكز الحضارة الكبرى بلا شك. فلم يعمد أحد إلى تقديم نظريات حول موطنهم الأصلي وإذا ما كانوا مهاجرين من مكان بعيد إلى دارفور كالقوقاز مثلا!

المجهولو الأصول المعلمون الأوائل وأصحاب الفضل في تعليم العرب والإنسانية الكتابة، والنقلة النوعية في الإنتاج المعرفي الذي سببته.

المكتشفات التي تلاحقت منذ السبعينيات، أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك مدى قدم الكتابة في الحضارة العربية. فإلى جانب حجر كيش، 4000 ق.م، وألواح حبوبة، 3500 ق.م، كان هناك اكتشاف بئر أحمد في سورية الذي أعاد بداية الكتابة إلى 10000 ق.م. وهذه كلها أقدم من ألواح الوركاء "السومرية"، 3000 ق.م. وبهذا لم يعد مقبولا التسليم "للسومريين" بأنهم أول من اخترع الكتابة وعلموها للعرب.

وقد اعتمد الباحثون العرب على مثل هذه المكتشفات في أخذ موقف مخالف للأوربيين فيما يتعلق بالمسألة السومرية. فكلمة سومر، هي بالأساس كلمة عربية تعود أقدم إشارة لها إلى الملك "مسيلم"، ملك كيش، الذي حكم في الفترة ما بين 2700 – 2600 ق.م. فقد فرضت مملكة كيش سلطانها السياسي على وسط وجنوب العراق، فأشار مسيلم إلى نفسه بأنه حاكم "كل بلاد سومر وأكد".[44] واستمر استخدام هذا اللقب من قبل ملوك الدولة الأكادية، 2370 – 2159 ق.م، حيث كان يشار إليهم بلقب ملوك "سومر وأكد". ودفع هذا الأستاذ طه باقر إلى اعتماد حقيقة أن كلمة سومر، كما كلمة أكد، هي "اسم موضع جغرافي ولا تحمل مدلولا قوميا."[45] ونحن نستغرب بهذا الخصوص، إشارة بعض الباحثين الأوربيين إلى أن كلمة سومر هي الترجمة العربية لكلمة كي-إن-جي التي أطلقها لأول مرة ملك الوركاء، إنشا شوكنا، حوالي 2456 ق.م على أرض مملكته. فمن ناحية، استخدم مسيلم كلمة سومر قبل إنشا شوكنا بحوالي 200 عام. ومن ناحية ثانية يصعب رؤية العلاقة ما بين الكلمتين على أن الواحدة ترجمة للأخرى، خاصة إذا كانت ذات مدلول قومي. فعادة ما يتم اعتماد نفس المصطلح الذي يستخدمه

---

44 باقر ـ مقدمة. ج 1. ص 304-305.

45 كما أورده سوسة ـ تاريخ. ج 1. ص 368.

شعب ما في الإشارة إلى نفسه من قبل الشعوب الأخرى. وإن اختلفت طريقة اللفظ وتحورت عبر التاريخ، يبقى دائما بالإمكان تحديد العلاقة ما بين ما يطلقه شعب على نفسه ولفظ هذا الاسم من قبل الشعوب الأخرى. ويصعب رؤية ذلك ما بين كي-إن-جي وسومر. أما أن يتم إطلاق اسمين مختلفين على موقع جغرافي واحد فهذا أمر وارد وأكثر قبولا.

ولعل أفضل الأدلة على أن كلمة سومر هي اسم لموضع جغرافي ولا يحمل مدلولا قوميا، هو ما يورده جدول ثبت ملوك الفرات الذي وضعه المؤرخون العرب حوالي 2000 ق.م. فقد جاء في هذا الجدول أسماء الملوك الذين حكموا في مدن منطقة سومر بعد الطوفان، الذي يقدر تاريخه حول 3000 ق.م.[46] ويتضح من هذه الأسماء أن كثيرا من ملوك سومر كانوا يحملون أسماء وألقابا عربية لا جدل حولها. فأول ملك حكم أريدو، حسب هذا الجدول، كان عربيا اسمه أيلولم.[47] وهناك عدة ملوك بأسماء عربية حكموا "في سلالات سومرية شهيرة أقدمها سلالة كيش الأولى."[48] فقد بلغ عدد ملوك كيش الأولى 22 ملكا، يحمل 12 منهم أسماءاً أو ألقاباً عربية، 6 أسماء تنسب إلى "اللغة السومرية"، إلى جانب وجود 4 أسماء غير معروفة الأصل حيث تعذر نسب اشتقاقها اللغوي "للسومرية" أو أية لغة معروفة أخرى.[49] ولعل في هذا إشارة إلى أن ثبت ملوك الفرات لم يقصد به ملوك قوم اسمهم السومريين، وإلا لم يحو أغلبه أسماء ملوك عرب، بل قصد به ثبت أسماء الملوك الذين حكموا منطقة اسمها سومر.

وموقف الباحثين العرب يتسق بشكل أفضل مع ما نعرفه عن تاريخ العراق القديم. فمدن مثل أريدو وأور والوركاء كانت مراكز حضارية قديمة ومهمة قبل التاريخ المعتمد لظهور أصحاب "اللغة السومرية" بآلاف السنين، كما مر معنا

---

46 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 203 ـ 204. وسوف نستعرض لاحقا حقيقة قصة الطوفان.

47 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 28.

48 باقر ـ ملحمة، ص 26.

49 سوسة ـ تاريخ، ج 1، ص 199.

سابقا. وثقافة العبيد التي وحدت شرق الجزيرة والعراق وبلاد الشام ومصر تحت مظلة إنتاج معرفي متجانس، لا يمكن نسبها إلى شعب غريب سكن جنوب العراق. وبالتالي، الحديث عن السومريين كسكان منطقة سومر أقرب إلى المنطق من الحديث عنهم كقوم منفصلين. ولكن أيا كان موقفنا من هذه القضية، فلن نتمكن من حلها بشكل نهائي وقاطع ما لم نجد حلا لهذه "اللغة" المستقلة التي عاشت حوالي 1000 عام جنبا إلى جنب اللغة العربية، من 3000 – 2000 ق.م، في الفرات. وحقيقة الأمر، أننا لم نجد في المراجع التي بين أيدينا، الأجنبية خاصة، ما يساعدنا على حل مشكلة هذه "اللغة"، فهي تقدم أسئلة أكثر مما تجيب عليها. والسبب يعود، كما نرى، إلى قلة الدارسين العرب للهجات العربية القديمة وعدم اهتمامهم بها. فنحن نعتمد على الباحثين الأوربيين، أساسا، في ذلك علما بأننا أقدر منهم على فهم هذه اللهجات التي استخدمت في بلادنا، فنحن ما زلنا نستخدم مفردات يعود تاريخها إلى آلاف السنين. وبالتالي، طريقة اللفظ والبنية اللغوية فنحن أقرب إليها من الأوربيين وأبحاثنا فيها ستخرج أدق وأفضل. ولعل بعدنا عن تقديم أبحاثنا الخاصة بعيدا عن "العلمية" الأوروبية قد ساهم بشكل كبير في استمرار التشوهات التي لحقت بتاريخنا.

لقد لفت انتباهي ما أورده الأستاذ أحمد سوسة من أن هناك أربعة أسماء، من ملوك كيش، غير معروف اشتقاقها اللغوي. مما دفعني إلى التساؤل إذا كان هناك "لغات" مستقلة أخرى لا نعرف عنها الآن شيئا عاشت في إطار الثقافة العربية، وما إذا كان التعايش السلمي ما بين التجانس والخصوصية قد سمح للغات كهذه من أن تتطور محققة المنزلة الكبيرة التي حققتها "السومرية". بل ما إذا كان بالإمكان تطور مثل هذه اللغات في جيوب حول مراكز الحضارة العربية دون أن يكون هناك، بالضرورة، هجرات لشعوب غريبة.

يصعب، حقيقة، رؤية إمكانية تحقق ذلك. فاللغة هي أساس تكوين الهوية الثقافية لسكان منطقة ما، ولا يمكن التعامل معها كخصوصية وسط التجانس. اللهجة خصوصية هذا صحيح، أما اللغة؟! والوحدة الثقافية لمنطقتنا العربية لم

تكن وليدة القرن العشرين أو السابع الميلادي أو الألف الثالثة ق.م، بل تتبعنا جذورها منذ الزحف الجليدي. وبالتالي، أن تنشأ لغة غريبة عن ثقافتنا وتعيش في إطارها في حين يكون الإنتاج المعرفي لأصحابها جزءاً لا يتجزأ من الإنتاج المعرفي العربي، أمر يناقض مفهومنا للعلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي. فصياغة العقيدة لا بد أن يتم بلغة يفهمها أصحابها. والإنتاج المعرفي "السومري"، كما تتبعناه في أريدو وأور والوركاء، منسوج بصياغة العقيدة العربية حاله حال الإنتاج المعرفي العربي ككل. لذلك، فهو عربي بالضرورة، واللغة" السومرية عربية بالضرورة والسومريون عرب بالضرورة. فما هي حقيقة هذه "اللغة" السومرية إذن، وهل هي حقا "لغة" لشعب غريب؟

لا يحتاج الأمر إلى عبقرية فذة لاستيعاب الفرق ما بين اللغة والكتابة. فالكتابة هي اختراع لرموز، يتم الاتفاق عليها، لتسجيل وتوثيق نص ما. فهي، إذن، تحويل لواسطة نقل المعرفة من الواسطة المحكية إلى واسطة الألواح الحجرية، الطينية، الفخارية، الورقية، الصوتية، الإلكترونية...الخ. هي "شفرة" معينة مثل شفرة مورس الشهيرة. فشفرة مورس ليست لغة بل اختراع لرموز متفق عليها تم بها تحويل اللغة المحكية إلى واسطة نقل جديدة. وعندما اخترع العرب الكتابة، منذ الألف العاشرة ق.م، اخترعوا رموزا مكونة من رسومات بسيطة لحيوانات وأشكال هندسية سجلوا ووثقوا بها أفكارا ومعتقدات لهم. ومدى انتشار اتفاقهم على هذه الرموز الأولى يعتمد على مدى الحاجة لمثل هذا الاختراع. فلا يوجد ما يمنع ابتكار عدة طرق لكتابة اللغة العربية في مراكزنا الحضارية المختلفة قبل أن يتم الاتفاق على اعتماد رموز موحدة بعينها.

الإطار العام لتطور الكتابة في تاريخ البشرية يعتمد على مراحل تطور الكتابة العربية. فهي قد بدأت، كما أشرنا سابقا، بالكتابة التصويرية التي تعتمد على تصوير الفكرة المراد نقلها مع غياب تام للصوت، أي طريقة اللفظ. فصورة الأسد تشير إلى الأسد لا إلى كيفية نطق كلمة أسد، وصورة الإبريق تشير إلى الإبريق لا إلى كيفية نطق كلمة إبريق. وقد ظهرت هذه الطريقة في الكتابة في كيش وحبوبة،

ولاحقا في الوركاء، ما بين 4000 – 3200 ق.م. وبالتالي، لم تسمح لنا هذه الطريقة في الكتابة بالتعرف على اللغة المحكية لأصحابها. ثم تطورت الكتابة التصويرية، تحت مفهوم الدمج والتجريد، بأن أصبحت صورة الإبريق تعبر عن السوائل ككل، مثلا. ولكنها استمرت لا تدل على كيفية نطق كلمة "سوائل". ومثل هذه التطورات حدثت في ظل غياب المركزية السياسية، مما يعني أن اختيار الرموز للكتابة كان مناطا بالمراكز الحضارية التي لم تتفق ما بينها بالضرورة على توحيد استخدام رموز معينة. لذلك، تطورت في عسير، مثلا، بشكل مختلف عن مصر وادي النيل عن بلاد الشام، عن جنوب العراق. ولكن طبيعة هذا الأسلوب التصويري في الكتابة قد يعني بأن الاختلاف ما بين هذه المراكز كان محدودا. بمعنى أن رسم صورة الإبريق لن يختلف بشكل كبير ما بينها ويسهل التعرف عليه من قبل الجميع لمحدودية أشكال الإبريق على أرض الواقع. ولكن مع دخولنا في الألف الثالثة ق.م، التي نقف على أبوابها الآن، ظهر تطور جديد في الكتابة العربية اعتمد على مفهوم الدمج والتجريد أيضا، فظهر ما يعرف بالكتابة المقطعية. فعلى امتداد وادي الفرات والنيل، استبدل العرب رسم الصورة الكاملة للشيء المراد التعبير عنه برسم مقطع منها ودمجه مع مقطع آخر لصورة مختلفة للخروج برمز جديد يعبر عن معنى ما، تم الاتفاق عليه من قبل واضعيه. ولكنها استمرت كتصوير لفكرة ما لا لصوت معين، فلم تدلنا هي الأخرى على كيفية نطق الكلمة.[50] وإذا أخذنا بعين الاعتبار تأثير صياغة الفصل العسيرية في تعميق الهوة ما بين النحن والآخرين، سنقدر وضوح الاختلاف في اختيار الرموز المستخدمة في هذه الكتابة ما بين المراكز العربية المختلفة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لعبت الخصوصية دورا في مدى التجريد المستخدم. فعلى امتداد وادي الفرات ودجلة، تم اعتماد الألواح الطينية كوسيلة للكتابة، حيث كان يتم استخدام أسافين من الخشب لرسم الصور المراد التعبير عنها. وعند رسم كل خط، كانت هذه الأسافين تترك علامة تشبه رأس المسمار في الطين، ومن هنا

50 داوود ـ العرب، ص 28-29.

أطلق عليها الباحثون اسم الكتابة المسمارية. أما في وادي النيل فقد تم اعتماد الحجر، ولاحقا الورق، في رسم الرموز. والرسم على الطين بهذه الأسافين أنتج صورا أكثر تجريدية من النحت على الحجر أو الرسم عليه بالألوان. وعلى ضوء ما نعلمه من اختلاف تأثير الصياغة العسيرية ما بين وادي الفرات والنيل، فقد تم استغلال هذا التجريد في الكتابة المسمارية إلى حده الأقصى مقارنة بوادي النيل. لذلك، استمرت الكتابة في وادي النيل تصويرية بالأساس، ما يعرف بالهيلوغريفية، مقارنة مع المشرق العربي الذي تمكن من تطوير أسلوب الكتابة في الألف الثانية ق.م مقدما للبشرية الكتابة الأبجدية. وتمتاز الكتابة الأبجدية، التي طورها العرب الفينيقيون، بأنها تحلل الكلمة إلى أصوات وتعطي لكل صوت رمزا خاصا به. فأصبح بإمكان الكتابة، ولأول مرة، أن تعبر عن الفكرة والصوت معا. فبتنا نعرف، ولأول مرة أيضا، كيف تنطق الكلمة المحكية في هذه المراكز وإذا بها لغتنا العربية.

ولكن إذا كانت الكتابة منذ الألف العاشرة ق.م وحتى الألف الثانية ق.م تصور الفكرة بدون الصوت الذي يدلنا على كيفية نطق اللغة، فعلى أي أساس اعتبر الباحثون الأوربيون الرموز المكتشفة في الوركاء، 3000 ق.م، "لغة" غريبة عن العربية وأطلقوا عليها اسم "السومرية" ؟ وإذا كان الباحثون إلى اليوم مختلفين على طريقة نطقها، وهو اختلاف يمكننا فهم أسبابه الآن، فعلى أي أساس أرجعوها إلى شعب قدم من "الفضاء" لا يعرف له موطنا أصليا ولغته لا تنتمي إلى العربية أو "الهندو-أوربية" أو أي عائلة أخرى؟ لا نريد أن نعيد السبب إلى حقد أو كراهية دفينة لكل ما هو عربي، لا. السبب محدودية القدرة الاستيعابية للأوربيين فقط لا غير. لقد اتفق العرب في جنوب الفرات على استخدام رموز مقطعية لكتابة اللغة العربية تختلف عن الرموز المقطعية التي اتفق على استخدامها عرب شمال الفرات لكتابة اللغة العربية وكلاهما يختلفان عن الرموز المقطعية التي اتفق على استخدامها عرب وادي النيل لكتابة نفس اللغة العربية. هل هذا كثير

على خيال الباحثين الأوربيين[51] فالكتابة السومرية هي مسمارية مقطعية وبالتالي، لا تعبر عن طريقة لفظ اللغة المحكية بل مجرد رموز متفق على معانيها. وبالتالي، استخدام أسلوب القياس في محاولة الكشف عن كيفية نطق هذه الرموز لن يدلنا على اللغة التي كان يتحدث بها سكان سومر ولكن على الاختزال الشديد لأصوات اللغة المحكية في رموز خاصة ابتدعها كهنة المعابد لأغراض محددة.

وإذا لم يغب عن بالنا الدور الذي لعبته الصياغة العسيرية بتشجيع الفصل ما بين النحن والآخرين، ليس فقط ما بين المراكز الحضارية بل أيضا ما بين الأفراد داخل المركز الواحد، سنقدر حقيقة أن اختراع الكتابة لم يكن القصد منه محو الأمية. فتطورها كان لخدمة طبقة معينة من الناس لم تكن العامة بل الكهنة والحكام. فقد كان الهم الأكبر لهذه الطبقة تسجيل وتوثيق الاحتياطي الغذائي والمعاملات التجارية. لذلك، ظهرت الكتابات تخص هذه المواضيع بالأساس. ولكون المعبد المستودع المركزي الذي يتم فيه خزن المنتوج، لا لصالح الكهنة والحكام فقط بل ليتم إعادة توزيعه على الناس أيام القحط والأزمات، فقد عمد كهنة جنوب الفرات إلى اختراع رموز خاصة سجلوا فيها ما يوجد في المخازن وحساباتهم التجارية حول ما ورد إليها وما صدر منها. والتجارة ما بين المراكز العربية على امتداد نفوذها الثقافي من السند إلى المغرب ومن اليمن إلى أوروبا كانت رائجة منذ تلك الفترة. ولكن اقتصر تعلم هذه الرموز على الكهنة وعلى "موظفي" المعبد فقط. وهذا يعني أن الكتابة والقراءة كان تعلمهما خاصا وسريا، محصورا في فئة محدودة من الناس. واستمرت الكتابة معنية بالمعاملات التجارية وبعض الرسائل بشكل أساسي حتى نهاية الألف الثالثة ق.م بداية الثانية ق.م.[52] فمن بين حوالي المليون لوح المكتشف في العراق، لم يتجاوز عدد الألواح

---

51 ومن الأهمية بمكان التفريق ما بين اللهجة المحلية واللهجة الرسمية المعتمدة. فغياب المركزية السياسية سمح بتعدد اللهجات العربية لا اللغات. وغياب المركزية السياسية يعني بأن طريقة نطق الكلمات وأسلوب استخدامها سيختلف ما بين المراكز حتى بعد اعتماد أسلوب الكتابة الأبجدية. ولكن هذا لا يعني بأنها تحولت إلى لغات مستقلة ببنية لغوية مختلفة.

52 باقر ـ ملحمة. ص 12.

التي حملت نصوصا أدبية 3 – 4 آلاف لوح فقط.[53] وهذا ما يؤكد على أن الكتابة لم يكن اختراعها للاستهلاك العام، كاستمرار لروح الفصل.

وبالتالي، لا يوجد ما يمنع الإمعان في الفصل والتجريد باختراع رموز لا تمت إلى اللغة المحكية بصلة. ولأنها نشأت في المعابد واختصت بالكهنة، فقد اكتسبت الكتابة ورموزها شيئا من القدسية والقوة وراءها، مما يفسر وجود أربعة أسماء أو ألقاب في قائمة ملوك كيش غير معروف اشتقاقها اللغوي. فهي لا تمثل لغة ثانية غير معروفة بل رموزًا عمد أصحابها أن تكون غير مألوفة ولا مفهومة، أشبه بالطلاسم والكلمات السحرية. وهذا لا يعبر عن التوجه العام، بطبيعة الحال. فالكتابة علم كان لا بد من وضع أسس ثابتة لها وإلا فقدت السيطرة عليها مع مثل هذا الإمعان في الفصل والتجريد. أسس اختلفت ما بين المراكز في غياب مركزية السلطة، فظهرت في جنوب الفرات مختلفة عن شماله عن وادي النيل، عن غرب الجزيرة. ووضع هذه الأسس يعني أن الحاجة للكتابة أصبحت كبيرة تتجاوز حفظ سجلات تجارية للمخازن، فبلا شك قد تم توسعة استخدامها لتشمل صلوات "وأسرار" الكهنة الدينية.[54] وعلى الأرجح أن مثل هذه التوسعة في استخدام الكتابة قد فرض استخدام رموز تعبر عن الكلمة المحكية مع إيجاز شديد للأصوات والى وضع آليات معقدة لكيفية رسم الرموز واعتمادها في التعبير عن أفكار معقدة نسبيا مقابل قوائم جرد المخازن السابقة. ولعل محدودية الأسلوب المقطعي في الكتابة عن التعبير الدقيق عن الفكر والأدب هو ما حد من عدد النصوص الأدبية المكتشفة بالكتابة المسمارية المقطعية.

من هنا، إذن، من عدم التفريق ما بين اللغة والكتابة وما بين اللهجة واللغة، ومن سوء فهم العلاقة ما بين صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي، اختلق الباحثون الأوربيون مسألة اللغة السومرية والسومريين كشعب غريب عن المنطقة. فإذا

53 باقر ـ ملحمة، ص 14-15.

54 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 299

كانت اللقى والمعالم الأثرية تؤكد الوحدة الثقافية لعرب شمال وجنوب الفرات مفندة ادعاء هجرة شعب غريب كان مسؤولا عن التطورات في الوركاء، فاستيعاب أن الألواح الطينية المكتشفة في جنوب الفرات تمثل كتابة سومرية لا لغة سومرية قد سحب البساط بشكل نهائي من تحت أقدام السذاجة الأوروبية التي حاولت، ومازالت تحاول، فرض نفسها علينا.

ولإثبات الفرق الكبير ما بين العرب والأوربيين في قراءة الكتابة السومرية، أود أن أختم مسألة السومريين بملاحظة أوردها أحمد الداوود عن العلاقة ما بين كلمة سومر وكلمة كي-إن-جي. الكتابة العربية، إلى يومنا هذا، لا تعتمد أحرفا للتحريك فيما عدى الألف والواو والياء، بل يتم تشكيل الكلمة، أو تحريكها، بالنطق فقط.[55] لذلك، تبقى الكلمة المكتوبة قابلة للتشكيل بأكثر من طريقة معطية أكثر من معنى لكل طريقة تشكيل يصعب تحديد أيها المطلوب دون ربطها بالمعنى العام المراد التعبير عنه في النص، وهذا يسبب صعوبة بالغة لغير العرب. فكلمة مثل كتب، مثلا، يمكن أن تقرأ كَتَبَ، كُتِبَ، كُتُبْ، كَتَّبَ بفتح التاء، كُتِّبَ بكسر التاء، وإذا أضفنا أحرف التحريك تقرأ مثلا: كاتَبَ، كاتِب، كوتِبَ، كِتابْ، كُتَيِّبْ، كُتُبِي...الخ. وكل قراءة تحمل معنى مختلفا تمثل جانبا من المفهوم العام الناتج عن ارتباط أحرف الكاف والتاء والباء بهذا الترتيب. وبالتالي، كلمة سومر ليست بالضرورة القراءة الوحيدة لأحرف السين والميم والراء بهذا الترتيب، فهي أيضا سومير وسمور وسامر وسامير...الخ. تشترك في مفهوم واحد، سمر، الذي يعني ظل القمر. فالسمر هو السهر في ظل القمر، والأسمر هو اللون في ظل القمر وهكذا. وبسبب الإبدال الشائع في العربية ما بين السين والشين، فكلمة سومر قد تكون شومر ومنها شمرا وشمّر عن ذراعيه، وهي تعني المنقذ، والمخلص، أو الشجاع بالعربية القديمة.[56] وقد اعتبر الباحثون الأوربيون أن كلمة سومر/شومر

55 هناك إشارات تشكيل مثل الفتحة والضمة والكسرة والسكون والشدة والتنوين ولكن لا يوجد أحرف تشكيل.

56 داوود - تاريخ سوريا القديم. ص 73 هامش (1).

هي الترجمة العربية لكلمة كي-إن-جي في "اللغة" السومرية. وأشرنا إلى أننا نستغرب هذه العلاقة ما لم تكن اسما لموقع جغرافي. فعمد الأستاذ أحمد الداوود إلى رؤيتها من الزاوية اللغوية مشيرا إلى أن كي-إن-جي هي في الحقيقة كي أنجي. و"كي" في العربية القديمة تعني الأرض، ومازالت إلى اليوم مستعملة كما في لكيَ بالمكان أي أقام، وتعيش في كلمة كوى، مع الإبدال الشائع بين الياء والواو، كما في كوى النهر أي جداوله ومساقيه. وبالتالي، كي أنجي تعني أرض المخلص أو المنجّي.[57] إذن، اللغة واحدة والمفهوم واحد مع اختلاف في اللهجة والرمز المستخدم. فهل يفرض علينا هذا إعادة قراءة الكتابات السومرية كلها؟ لا أرى مناصا من ذلك.

عسير

إلى جانب هذا التزوير والتشويه لتاريخ الحضارة العربية شرقا وغربا، هناك التغييب والطمس لتاريخ الحضارة العربية في الجزيرة وعلى الأخص منطقة عسير الكبرى. فالخيال الخلاب الذي استغله الباحثون الأوربيون في نسج قصص ونظريات حول أصول السومريين والمصريين القدماء، لم يتم استغلاله في نسج قصص ونظريات حول دور قلب الجزيرة العربية في تطور حضارتنا إبان وبعد انحسار الزحف الجليدي. فقد وجدوا أنه من المنطق والعلمية عزو أصول السومريين والمصريين القدماء إلى أجناس وثقافات قدمت من أقاصي الأرض، ولم يجدوا من المنطق والعلمية في شيء عزوهما إلى قلب الجزيرة. وجدوا من المنطق والعلمية عزو الثقافة ما قبل الهندية، 5000 ق.م، إلى الحضارة العربية أما الثقافات التي ظهرت على الأرض العربية ذاتها فالمسؤول عنها أجناس وثقافات وافدة! كما وجدوا من المنطق والعلمية عزو التجانس في مظاهر الإنتاج المعرفي عبر الأرض العربية من الخليج إلى المحيط، بين وادي الفرات ووادي النيل مثلا، إلى "التبادل التجاري" المبكر ما بينها لا إلى وجود وحدة ثقافية

---

57 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 189.

تجمعها وكأن الجزيرة العربية وجودها عرضي أو مجرد عائق جغرافي ما بين الواديين لا غير. والذي يثير الدهشة أكثر هو أن هؤلاء الباحثين أنفسهم يعتبرون الجزيرة العربية أكثر الأماكن ملائمة للحياة البشرية إبان الزحف الجليدي. وبالتالي، يصعب علينا تبرير تغييبها بعد انحسار هذا الزحف تطبيقا للمنطق والعلمية الأوربيين. فإذا كان الأمر متعلقا بعدم توفر أدلة ملموسة من اللقى والمعالم الآثارية، فكذلك الحال فيما يتعلق بالنظريات حول أصول السومريين وحضارة وادي النيل، وقد تعرضنا لذلك بالتفصيل. وإذا كان الأمر متعلقا بحقيقة أن الجزيرة العربية صحراء لا تتوفر فيها الشروط الضرورية لتطور حضارة مسؤولة عن مظاهر الإنتاج المعرفي في وادي الفرات ووادي النيل، فهي لم تكن كذلك إبان الزحف الجليدي وما تصحرها اليوم إلا نتاج عملية بطيئة استمرت لآلاف السنين. بل إن اعتبار الجزيرة العربية صحراء قاحلة هو تعميم ساذج لما تملكه من تنوع جغرافي فرض تنوعا مناخيا تعيشه الجزيرة العربية حتى يومنا هذا. فإذا كان داخلها قد تصحر وأرض الخليج قد ملأتها مياه البحر بحلول 3500 ق.م، فأرض عسير مازالت إلى اليوم تتمتع بغابات وأحراش ومطر وثلوج وجداول مياه وثروات معدنية، فما بالنا بحالها قبل 5000 سنة. فلماذا تغييب دورها إذن وعدم رؤية الباحثين أي منطق أو علمية في اعتبار معقل الحضارة العربية هذا صاحب دور جذري ومسؤولية مباشرة عن المدنية التي أخذت تظهر بعد انحسار الزحف الجليدي واستقرار المناخ في وادي الفرات وسواحل البحر الأبيض ووادي النيل؟ السبب، حقيقة، هو التصور الأوربي الساذج للتاريخ الإنساني كتطور خطي وعدم فهم العلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي، هذا إن لم نقل تعمد التزوير والتشويه لهذا التاريخ ليوهموا أنفسهم والآخرين بأنهم يتربعون على قمته تبريرا لنشاطهم الاستعماري. ونحن نكاد نجزم بأن اللقى والمعالم الأثرية التي ستثبت لنا صحة هذا الدور موجودة في باطن الأرض وسيتم الكشف عنها في يوم من الأيام. أما حاليا، فبالإمكان وضع تصور، على أقل تقدير، لطبيعة هذا الدور وكيف تطورت صياغة العقيدة في منطقة مثل عسير على دروب كانت مسؤولة عما شهدته الأرض العربية شرقا وغربا من مدنية وعن تكون الممالك الأولى. وهو

تصور نعتبره أقرب إلى المنطق والعلمية من القصص والنظريات التي يطرحها الفكر الأوربي حول الحضارة العربية، فهو يستغل معلومات وفرتها لنا الدراسات الجغرافية لعسير وللأرض العربية عامة، إلى جانب الدراسات عن تأثير انحسار الزحف الجليدي عليها وعلى المخزون المعرفي العربي بحد ذاته.

عسير عمودها الفقري جبال شاهقة غنية بجنات وبساتين من فاكهة وكروم لا تزال آثارها واضحة إلى الآن بعد مرور آلاف السنين من التصحر والجفاف المستمر. والتنوع الجغرافي لهذه المنطقة مثير للدهشة ما بين قمم جبال يكسوها الجليد، الذي ما زال يسقط عليها أحيانا، وجنات وبساتين على سفوحها تلتقي شرقا بسهول نجران الداخلية بأنهارها ووديانها الخصبة مثل وادي بيشة ووادي رنية ووادي الذهب ووادي تثليث. وتمتد هذه الوديان من مكة المكرمة شمالا إلى نجران جنوبا. والى الغرب تلتقي هذه السفوح بسهول جيزان الساحلية التي تتشابك فيها أنهار وجداول مياه بشكل كثيف ملفت للانتباه، تمتد من الطائف شمالا عبر منطقة الليث وبلاد زهران وبلاد غامد حيث نهر الفرات (الثرات) إلى جبال لبنان وأنتيلبنان جنوبا. وعلى امتداد سهل جيزان تمتد سواحل البحر الأحمر المرشومة بالجزر من جزيرة أبو اللت مقابل الليث شمالا مرورا بجزيرة الصبايا وقطوع إلى جزائر فرسان مقابل جيزان فجزيرة زقر وحنيش ثم باب المندب جنوبا. وبين هذه الجزر عدد كبير من الجزر الصغيرة المنتشرة قبالة الساحل.

هذا التنوع الجغرافي والثروة المائية إلى جانب ثروات أخرى من الخشب والبخور والمعادن كالذهب والفضة والنحاس، قد أهل عسير لتكون مركزا حضاريا عظيما في التاريخ العربي القديم. ففي حدود منطقة ضيقة نسبيا، توفرت مقومات تساعد على نسج مختلف مظاهر الإنتاج المعرفي، من الرسم على جدران الكهوف إلى ممارسة الزراعة وبناء المدن. وهذا يعني توفر المقومات اللازمة لتراكم مخزون معرفي يمكن استغلاله في إعادة صياغة العقيدة. وبالتالي، لا يوجد ما يمنع، من الناحية النظرية، كون عسير صاحبة دور في تطور صياغة العقيدة العربية. فأولى الصياغات التي تعرضنا لها كانت تلك التي رسمت القوة

الشمولية السارية في الوجود بشكل غامض دون تحديد لهويتها. وكانت رسومات الكهوف الجبلية من مظاهر الإنتاج المعرفي الذي استخدمناه للتدليل على هذه الصياغة. وبما أن تاريخ هذه الرسومات يعود إلى ما قبل سكنى العراء حين كان الإنسان ما يزال يستخدم الكهوف كمسكن له وكدور للعبادة، فقد رجحنا أن يكون المسؤول عن هذه الرسومات وهذه الصياغة من سكان الجبال الذي يعيشون على جمع القوت والصيد. وعسير منطقة جبلية كثيرة الكهوف غنية بالثمار والحيوانات وتقع ضمن حدود مناخ معتدل إبان الزحف الجليدي ولبضع آلاف سنة من انحساره، فإلى أي مدى كان عرب الجبال هم المسؤولون عن هذه الصياغة وهذا الإنتاج المعرفي؟

ومع التراكم في المخزون المعرفي وزيادة تبلور الهوية الإنسانية وهامش الفصل ما بين الإنسان وباقي الموجودات عند سكان الجبال، بدأت الصياغة ترسم للقوة الشمولية هوية مختزلة تعتمد القدرة الإنسانية على محاكاة مظاهر الوجود كرمز قدسي. وقد شاهدنا ذلك من بداية استخدام الهيئة الإنسانية المختزلة كرمز قدسي وما قاد إليه هذا التطور من بناء المساكن في العراء والحصاد المكثف للحبوب وتدجين الحيوان ثم التحول إلى الزراعة. وعسير منطقة سهول وأنهار ومياه ومناخ معتدل ماطر بقدر ما هي منطقة جبلية، فإلى أي مدى كان عرب الجبال هم المسؤولون عن هذه التطورات في صياغة العقيدة؟

إن الطبيعة الجغرافية لعسير، التي سمحت بتجاور الجبال والسهول والأنهار في حدود ضيقة نسبيا، وامتلاكها لثروات طبيعية سمحت بممارسة جمع القوت والصيد بقدر ما سمحت بممارسة الرعي أو الحصاد المكثف للحبوب أو الزراعة، إلى جانب تمتعها بمناخ معتدل ماطر طوال فترة الزحف الجليدي ولبضع آلاف سنة من انحساره، كل هذا يجعلها بقعة مثالية لحدوث مثل هذه التطورات. فمن الأهمية بمكان الأخذ بالصورة الكلية لا بجزء منها، بمعنى أن الصياغة التي قادت إلى الزراعة قد مهدت لها الصياغة التي قادت إلى سكنى العراء والحصاد المكثف للحبوب والتي مهدت لها بدورها الصياغة التي قادت إلى رسومات

الكهوف، والتي مهدت لها أيضا صياغة ما قد تعود جذورها إلى مقبرة شانيدر حول الألف الأربعين ق.م. فأي منطقة جبلية تصلح لأن تكون موطن أولى الصياغات، ولكن اعتماد منطقة بعينها، أخذا بالصورة الكلية، لا بد وأن يبنى على مدى صلاحيتها كموطن لنسج الإنتاج المعرفي السابق واللاحق أيضا. فهذه الصياغات لم تكن ومضات أو إرهاصات فكرية مبعثرة هنا وهناك كدخان بلا نار، لم تكن خلقا عبقريا بلا أساس أو مرجعية تستند إليها، بل كل واحدة منها بحاجة إلى ما سبقها. الأصل هو تجربة وجدية معينة، هذا صحيح، ولكن الصياغة الجديدة تحتاج الإنتاج المعرفي للصياغة السابقة بسبب العلاقة التي أوضحناها ما بين إعادة الصياغة وتراكم المخزون المعرفي. والأخذ بالصورة الكلية يعني أيضا أن مظاهر الإنتاج المعرفي الجديد بحاجة لشروط بيئية تسمح بظهوره وتشجع عليه. وبالتالي، لا يوجد معنى لصياغة تجيز الزراعة موطنها قلب الصحراء بقدر غياب المعنى لصياغة تجيز الزراعة في موطن لم يمارس فيه سكنى العراء والحصاد المكثف للحبوب.

وبناء على هذا المنطق، رأينا عسير بقعة مثالية لحدوث مثل هذه التطورات، مقارنة مع غيرها من المناطق. ونكرر مرة أخرى بسبب طبيعتها الجغرافية وانحسار هذا التنوع الجغرافي في منطقة ضيقة نسبيا الذي فرض انحسار تراكم المخزون المعرفي في بقعة واحدة. وعلى الأرجح، إن مثل هذا الانحسار قد حمى المخزون المعرفي من التبعثر فوق رقعة جغرافية كبيرة في بدايته، وبالتالي - نظريا- ساهم في شدة تفاعله وقيام حركات فكرية قوية بسببه انعكست على تطور حضارتنا. فالزراعة في أريدو قد سبقتها الزراعة في تل مريبط لأن الزراعة البدنية اعتمدت على المطر. وسكنى العراء في تل مريبط قد فاقها سكنى العراء في عين الملاحة لأن سكنى العراء البدنية قد اعتمدت على الحصاد المكثف للحبوب. إذن، صياغة العقيدة بحاجة إلى شروط بيئية تسمح بظهور الإنتاج المعرفي المنسوج بهذه الصياغة. فعدم وجود مطر كاف في جنوب الفرات حكم قيام القرى الزراعية فيه مقارنة مع أعاليه. وحجم سهول الحبوب البرية في

أعاليه حكم حجم المستوطنات فيه مقارنة مع جنوب بلاد الشام. ولكن الهبوط من الجبال والحصاد المكثف بحد ذاته بحاجة إلى مرجعية يستند إليها، ألا وهي صياغة العقيدة الجبلية التي أنتجت رسومات الكهوف. فهل توفر جغرافية جنوب بلاد الشام، بل بلاد الشام ككل، التضاريس والمناخ الملائمين، إبان الزحف الجليدي ومع بداية انحساره، لقيام مثل هذه الصياغة وتطورها ثم الهبوط بها إلى السهول. بما أن مثل هذه التطورات يحتاج بعضها بعضا، وكل صياغة تحتاج ما سبقها، أليس من الأسهل أن يكون التطور اللاحق قريبا مما سبقه والصياغة الجديدة تعيش قرب القديمة كي يكون بالإمكان استغلال التراكم في المخزون المعرفي بيسر؟ أليس من الأسهل عدم تبعثرها جغرافيا في ظل محدودية سبل الاتصال والتواصل في تلك الحقب من تاريخنا؟ وأين تتحقق مثل هذه الشروط في منطقة غير عسير إذن. وعليه، نرى بأن عرب الجبال فيها كانوا هم المسؤولون عما قادت إليه هذه التطورات من مدنية. كما نرى، أيضا، بأن هذا الهبوط من الجبال إلى السهول كان تدريجيا وسببه اختيار فكري بالدرجة الأولى وليس فرضا من البيئة كما أوضحنا سابقا. وبالتالي، لم يتحول كل عرب الجبال المعتمدين على جمع القوت والصيد إلى عرب السهول المعتمدين على الحصاد المكثف والرعي، كما لم يتحول كل عرب الحصاد المكثف والرعي إلى عرب القرى الزراعية وإنتاج القوت. فقد استمر تعايشهم السلمي جنبا إلى جنب لآلاف السنين، مما يعني استمرار التعايش السلمي لصياغة العقيدة الجبلية والرعوية والزراعية جنبا إلى جنب لآلاف السنين.

ويستمر هذا المنطق يحكم نظرتنا لتطور الحضارة العربية إلى ما بعد صياغة العقيدة التي بدأت ترسم للقوة الشمولية هوية أكثر تحديدا جاعلة لها جوانب، أو عناصر، أو صفات، تعيش في حالة اندماج دائم مع بعضها البعض، وهي الصياغة التي قادت إلى البناء المربع واختراع الفخار. ويصعب هنا تحديد الدور الذي لعبه عرب الجبال وعرب السهول في إعادة الصياغة هذه، وهل استمر الدور البدني محصورا بعرب الجبال أم لا. ونحن، حقيقة، نرجح انتقال هذا الدور إلى عرب

القرى وأشباه المدن الزراعية بسبب العلاقة التي أوضحناها سابقا ما بين التراكم في المخزون المعرفي وإعادة الصياغة. فالتجمعات السكانية كلما كبر حجمها كلما زاد حجم مخزونها المعرفي وظهرت فيها علاقات أشد تعقيدا وتشابكا وحاجة للتفصيل والإيضاح ما بين أفرادها، من التجمعات السكانية الصغيرة. وفرصة كبر حجمها تعتمد على مدى استقرارها من جهة، وقدرتها على توفير متطلبات الأفراد من مأكل ومسكن من جهة أخرى. وهذا يعني أن المستوطنات الزراعية، من قرى ومدن، يزداد حجم المخزون المعرفي فيها بوتيرة أسرع من غيرها مما يتيح لها فرصا أكبر لإعادة صياغة العقيدة بهدف توضيحها ودقة تفسيرها.

وهنا، أيضا، نجد عسير بقعة مثالية لقيام عدد من المراكز المدنية الكبيرة والقادرة على توفير احتياجات سكانها.[58] وبوحي أسبقية وحجم المدن العسيرية، مقارنة مع الوركاء أو حبوبة مثلا، كان حجم المخزون المعرفي فيها أكبر مما يرجح أسبقيتها في إعادة صياغة العقيدة كما تعرضنا لها حتى الآن. وهذا يعني أننا لن نكون بعيدين عن الصواب، أيضا، إذا قلنا بأن صياغة عرب الجبال والعرب الرعاة لم تتطور على نفس سياق تطور صياغة العقيدة لدى عرب القرى والمدن. فلا يوجد ما يمنع استخدام العرب الرعاة - شبه المستقرين- للفخار، مثلا، بل وحتى تصنيعه دون تبني صياغة العقيدة التي قادت إلى اختراعه.[59]

مع ظهور ما أسميناه بالصياغة العبيدية، زاد تحديد جوانب القوة الشمولية لدرجة تسمح بفصلها وإعادة دمجها بشكل جديد. وهي الصياغة التي قادت إلى

---

58 فكما سبق وأشرنا، ظهور أولى القرى الزراعية في أريحا وتل مريبط لا يعني أبدا أنها لم تظهر في عسير قبل ذلك. بل إن الشروط البينية الملائمة لمثل هذا الإنتاج المعرفي كانت متوفرة في عسير قبل توفرها في بلاد الشام أو شمال العراق بسبب بطء تحول الأخيرة إلى مناطق دافئة مع انحسار الزحف الجليدي، إلى جانب ما سبق وذكرناه عن طبيعة عسير الجغرافية.

59 وهذه نقطة مهمة جدا، لأن استيراد مظاهر إنتاج معرفي ما وحتى تصنيعها لا يعني، بالضرورة، تبني صياغة العقيدة التي نسج بها هذا الإنتاج. وهذا سيفيدنا في فهم كيف تطورت العلاقات ما بين مختلف العرب فيما بعد الصياغة العبيدية والعسيرية.

اكتشاف واستخدام المعادن كالنحاس والبرونز. وهذا التوجه العام، منذ آلاف السنين، لزيادة التحديد والفصل كان بشكل أساسي من اختصاص عرب المدن، لكونها بنيت على زيادة التحديد والفصل السابقة. واعتمادا على هذا التوجه العام لزيادة الفصل والتحديد، اجتهدت الصياغة التي أسميناها بالعسيرية على رفع هامش الاستقلالية لجوانب أو صفات القوة الشمولية مما غير من العلاقة القديمة ما بينها، والعلاقة ما بين أقسام الوجود، وانعكاس ذلك على العلاقات القائمة بين مختلف العرب في المجال الدنيوي. فالطين والماء والنار، كرموز للقوة الشمولية، كانت العلاقة بينها مبنية على الاندماج والتعاون السلمي. ولكن تعميق الفصل بينها خلق هوة أصبحت بحاجة إلى ردم، إن جاز التعبير، لتحقيق التعاون والاندماج. بمعنى، ما كان يحدث بالطبع بات يفهم على أنه يحدث بالتطويع، فاتحا الباب أمام استخدام القوة والعنف. وهذه العلاقات الجديدة فرضت ضرورة وجود قائم أو مشرف على هذا التطويع لضمان تحقيق الاندماج والتعاون ما بين عناصر بات طبعها الاستقلال والانفصال. وهذه رؤية جديدة أخذت تقلب الموازين القديمة بحيث، مثلا، أصبح الطين يطوَع بالماء لتشكيله ومن ثم يطوَع بالنار لصنع الفخار. ومن غير المستبعد أن يكون الفخار العبيدي الذي امتاز بصلابته لشدة حرقه بالنار، بداية غامضة لمثل هذا المفهوم.

كما أن الفصل عمَق الهوة ما بين أقسام الوجود الرئيسة، المجال الدنيوي والقدسي والقوة الشمولية. فذلك الشعور القديم بالحلول الدائم لها قد بدأ يأخذ مكانه شعور باستقلالها وابتعادها عن بعضها البعض وعن الإنسان. وهذا فرض، أيضا، ضرورة وجود قائم أو مشرف على العلاقات الجديدة بينها وبين الإنسان لردم الهوة وضمان وحدة وتكامل الوجود. وانعكست هذه التطورات على المجال الدنيوي، بطبيعة الحال، من حيث علاقات الأفراد بعضهم ببعض وتوزيع المهام داخل المجتمع، إلى جانب علاقتهم بالآخرين. وهذه كلها تطورات اختصت بعرب المدن أساسا، فهم الذين بدأوا ببناء الأسوار حول مساكنهم ليفصلوا أنفسهم عن مختلف العرب، وهم الذين وصل بهم الأمر إلى حد استخدام القوة والعنف لإعادة الاندماج والتعاون مع الآخرين.

ومرة أخرى نرى عسير البقعة المثالية لمثل هذه التطورات. فالكثافة الملفتة لأنهار وجداول وينابيع المياه الدائمة، إلى جانب الثروات المعدنية المختلفة، قد سمحت بقيام عدد كبير من المراكز المدنية القوية.[60] مدن كانت سبّاقة في كبر حجمها وكثافة سكانها وسعة مخزونها المعرفي بما يكفي لتكون مسؤولة عن صياغة الفصل العسيرية. وبالتالي، توفرت فيها الشروط البينية اللازمة لظهور أولى مظاهر الإنتاج المعرفي الذي نسج بهذه الصياغة وخاصة فيما يتعلق باللجوء إلى استخدام القوة والعنف. بل إن تجاور عرب الجبال والعرب الرعاة وعرب المدن في بقعة جغرافية ضيقة نسبيا يعني توفر الشروط البينية اللازمة، أيضا، لظهور جوانب أخرى لردة الفعل على هذه الصياغة. أحد هذه الجوانب لردة الفعل على الصياغة العسيرية كان الذي درسناه في داخل المراكز المدنية العربية، أما الجانب الآخر فهو الذي يتعلق بالصراع ما بين عرب الجبال والعرب الرعاة من جهة وبين عرب المدن من جهة أخرى على صياغة العقيدة نفسها وطبيعة القوة الشمولية ما بين غامضة الهوية، أم مختزلة الهوية، أم محددة الجوانب في وحدة مندمجة، أم مستقلة الجوانب بقائمين ومشرفين. فالتواجد والتأثير المستمر للصياغات القديمة على كل إعادة صياغة أو تعديل على صياغة العقيدة كان له دور مهم في تطور حضارتنا العربية، وبالتالي، عرب الجبال وعرب السهول الرعوية كان لهم دور مهم في تطور هذه الحضارة نستطيع تتبعه في الأدبيات العربية والإنتاج المعرفي المدني العربي. ومثل هذه الظروف لم تكن لتتوفر في أية منطقة عربية أخرى.

هذا الدور الجذري لعسير في تاريخنا لا يعتمد، فقط، على أنها البقعة المثالية من الناحية الجغرافية لتحقق العلاقة ما بين صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي. إنه يعتمد، أيضا، على القدسية التي أصبغها العرب عليها منذ القدم وبالتالي، تأثرهم المباشر بالتغيرات والأحداث التي تقع فيها. ومصدر هذه القدسية يعود

60 ومثل هذه المدن العسيرية كانت مناسبة للتجارب الأولى في الري الصناعي، من بناء السدود وشق القنوات، إلى جانب بناء السفن وفن الملاحة. فمع أن عسير عرفت سيولا عارمة، وما زالت، إلا أن عنفها لم يكن بمثل ما عرفته أنهار دجلة والفرات والنيل. فهذه الأنهار العظيمة لم تهدأ وتستقر فيضاناتها العنيفة إلا حول 3500 ق.م كما سبق وأشرنا.

إلى بعض ما ذكرناها سابقا عن تضاريس ومناخ الأرض العربية إبان الزحف الجليدي، ما تعلق باعتدال المناخ وكثرة الأمطار التي لم تكن موسمية بقدر ما كانت موزعة على امتداد السنة. وذكرنا ما سببه ذلك من تكون البحيرات والأنهار الدائمة التي اخترقت الجزيرة من غربها إلى شرقها مثل نهر الدواسر ونهر السرحان، أهم خطوط الاتصال ما بين الخليج والبحر الأحمر ذهابا وإيابا حينها. وهذا يفرض نشوء مراكز ومدن حضارية كبيرة على ضفافهما لا نعرف شيئا عنها حتى الآن. وأشرنا إلى أن انحباس مياه البحر في كتل من الجليد الدائم قد عنى أن الخليج العربي كان أرضا يابسة وامتدادا طبيعيا لجنوب العراق جرى في قاعه دجلة والفرات إلى خليج عمان. ونشأت فيه أهم مراكزنا الحضارية القديمة في الشرق مقابل مراكزنا في الغرب والتي مثلتها عسير. وقد أدى انحسار تأثير الزحف الجليدي إلى امتلاء الخليج بالمياه وتكون السهل الرسوبي لشط العرب في الفترة ما بين 10000 – 4500 ق.م تقريبا، دافعا بالعرب إلى سواحل الخليج والهند شرقا. كما أدى إلى زيادة استقرار العرب عامة في أماكن كانت باردة المناخ في الماضي على طول سواحل البحر الأبيض وجزره شمالا وغربا، حيث أسسوا أقدم الحضارات التي عرفتها هذه المناطق. وكان لهذه التقلبات المناخية أثرها على حدوث فيضانات عظيمة لدجلة والفرات والنيل حتى حوالي 3500 ق.م، مؤثرة على حجم الاستقرار قرب ضفافها.

وقد نتج عن هذا كله، وخاصة عن الغياب التدريجي لمراكزنا الحضارية في قاع الخليج، تحول عسير إلى منطقة ذات شأن خاص وقداسة كبيرة في الذاكرة العربية بسبب استمرار بقاءها. فمع أن هذه التغيرات الجغرافية كانت بطيئة، إلا أن الذاكرة العربية احتفظت ببعض الملامح القديمة لأرضها كما في حديثهم عن تلك الحضارة العريقة التي ابتلعتها مياه البحر، وهي ذاكرة انتقلت معهم إلى أوروبا وتحولت إلى أسطورة القارة المفقودة أطلنتس. أو في معرفتهم لكل بئر ماء في قلب صحرائهم والدروب عبرها والتي تعود إلى معرفتهم أماكن الأنهار القديمة والجداول الدائمة التي توارثوا غيابها في باطن الأرض، فلم يبقى منها إلا عين هنا وبئر ماء هناك. هذا إلى جانب توارثهم القصص عن مدن عظيمة كانت قائمة في

الصحراء ولم يعد يعرف عن معظمها شيء الآن. فاحتفاظ عسير بملامح هذا الموروث القديم كان له دور، أيضا، في القدسية التي أصبغت عليها حتى بعد سكنى المناطق الجديدة ذات المناخ المعتدل والأمطار والأنهار الدائمة في العراق وبلاد الشام ووادي النيل. وقد انعكست هذه القدسية على حركة التاريخ العربي، وبخاصة كما ظهر بعد الألف الرابعة ق.م، وليس من حيث دور عسير في صياغة العقيدة العربية فقط. فأهمية السيطرة على هذه الأرض المقدسة كان وراء كثير من المنازعات والحروب بين العرب من النيل إلى الفرات وبين الممالك الصغيرة في عسير نفسها. كما أن هذه القداسة ساهمت في الإبقاء على عسير مركزا تجاريا هاما أيضا لا بد وأن تلتقي عندها القوافل التجارية البرية والبحرية وتتوزع منها إلى المناطق الأخرى. فمن الملفت للانتباه أن خطوط التجارة البحرية كانت تتوقف في جنوب غرب الجزيرة العربية وتكمل سيرها برا عبر عسير والحجاز إلى بلاد الشام والدلتا، أو تنتقل عبر باب المندب إلى جنوب وادي النيل. فالخطوط البحرية لم تكمل سيرها في البحر الأحمر لتنشأ موانئ ومدن قوية على سواحله أو في خليج العقبة والسويس مثلا، لتكمل سيرها من هناك برا إلى بلاد الشام ووادي النيل. نشأت محطات تجارية بالطبع، ولكنها لم تصل إلى منزلة المدن التجارية العظيمة في عسير والحجاز. فمدينة مثل عدن استمرت مركزا لتجمع المنتجات العربية والإفريقية والهندية ومنها توزعت عبر طرق القوافل البرية مارة بصنعاء ومكة المكرمة وجدة ومدائن صالح ومنها إلى أيلة على خليج العقبة فوادي النيل أو إلى البتراء فبصرى فدمشق حيث تتفرع من هناك إلى "إيبلا" و"حلب" شمالا أو "تدمر" و"بابل" جنوبا.وهذا الالتزام التاريخي بضرورة التوقف في جنوب غرب الجزيرة والمرور برا بعسير، يعود، في رأينا، إلى المكانة الخاصة التي احتفظت بها في الذاكرة العربية والى قدم مدنها وبالتالي، التسهيلات والخدمات المتطورة التي كانت توفرها للتجار والتبادل التجاري.[61]

---

61 وينطبق الأمر نفسه على القداسة التي احتفظت بها مراكز الخليج العربي علما بأنها قد غمرها البحر. فقد استمرت خطوط التجارة والملاحة تمر بالخليج إلى البصرة ومن هناك برا إلى بابل وبلاد الشام ووادي النيل.

وقد أدى ذلك إلى نشوء ممالك قوية في عسير مثل جبيل ومصر وكنعان والحثيين والحوريين والقسوس (هكسوس)، الذي تنازعوا على السلطة فيها جارّين خلفهم الممالك العربية الكبرى على الفرات والنيل في نزاعاتهم هذه.[62]

وعليه، فإذا ما قمنا بجمع قدم مدنية عسير والقدسية التي أصبغت عليها مع هذا الغنى والتنوع الجغرافي مع هذا التجاور لعرب الجبال والعرب الرعاة وعرب المدن في حدود ضيقة نسبيا، فكيف لنا ألا نرى شدة وقوة الصراع على صياغة العقيدة فيها وتأثيره المباشر على المناطق الأخرى مثل وادي الفرات ووادي النيل. كيف لنا ألا نرى ما مثله هذا الغنى والتنوع الجغرافي من فرص ومقومات لنشوء أولى الممالك الصغيرة في هذه الوديان والسهول في الألف الرابعة ق.م مع ظهور صياغة الفصل العسيرية. كيف لنا ألا نرى ما مثله هذا التجاور لعرب الجبال والرعاة والمدن الزراعية من فرص ومقومات لنشوء أولى الصراعات على صياغة العقيدة. كيف لنا ألا نرى ما مثله قدم وقدسية هذه المنطقة في الذاكرة العربية من تأثير مباشر على باقي المناطق في زمن كانت فيه أكثرها غنى واستقرارا وملائمة للعيش. كلما أمعنا النظر في عسير كلما ازددنا يقينا بأن أولى الممالك العربية قد ظهرت فيها، وأولى الصراعات ما بين صياغة العقيدة قد ظهرت فيها، وأولى الحروب وأحداث العنف والقتل قد ظهرت فيها. كلما أمعنا النظر، كلما ازددنا يقينا بأنها كانت مسؤولة بشكل مباشر عن التطورات في الإنتاج المعرفي العربي الذي كشفت عنه التنقيبات الأثريّة في العراق وبلاد الشام ومصر وادي النيل والمغرب العربي منذ الثقافة النطوفية. ولكن ما هي الخطوط العريضة التي حكمت شكل الصدام البدني على صياغة العقيدة وما الذي أفرزه مثل هذا الصدام؟

62 القسوس هو اللفظ الذي نجده أقرب إلى الصحة من كلمة هكسوس. وذلك كما استخدمه المؤرخ العربي مانيتو. القسوس تعني منذ القدم الرؤساء أو قادة القبائل الذين حكموا مملكة مصر في عسير. وقد عاشت هذه الكلمة إلى الأن في قس وقسيس. راجع تاريخ إفريقيا العام. المجلد الثاني. أبو بكر ص 90.

الصراع على صياغة العقيدة

لا بد لنا من أن نؤكد، بداية، على أن شدة هذا الصراع قد نتجت عن خلاء المخزون المعرفي العربي المشترك، وحتى الألف الرابعة ق.م، من تجارب سابقة أو أمثلة أو أفكار يهتدى بها تساعد على إعادة التوازن الذي أخلت به صياغة الفصل. فرفع سقف الاستقلالية والفصل ما بين جوانب أو صفات القوة الشمولية وانعكاس ذلك على المجال الدنيوي والقدسي، لم يكن الرد عليه سهلا ولا متسقا بالقدر الذي يسمح باحتوائه والسيطرة عليه. فهو أشبه بفتح غطاء قمقم وخروج مارد لم تكن مراكزنا الحضارية مستعدة له. المدارس الفكرية والاجتهادات المختلفة، التي مثلها تعدد المعابد، عانت من عدم وضوح الرؤية والتخبط لأنها، بطبيعة الحال، اعتمدت على هذا المخزون المعرفي في محاولتها الرفض أو التوفيق أو حتى التبني لهذه المعادلة الجديدة، مما قاد إلى أحداث العبيد الشمالية. وهذا التخبط ينطبق على الصياغة العسيرية بحد ذاتها. فقد اعتمدت على ذات المخزون المعرفي، مما يعني أنها عانت من عدم الاتساق وعدم وضوح الرؤية أيضا، كما تدل معارك وادي النيل. فعلى الأرجح أنها مرّت بتعديلات متلاحقة منذ ظهورها على ضوء ما أفرزته من إنتاج معرفي في عسير ووادي النيل- حقول تجاربها العملية الأولى، إلى جانب ردود فعل عرب الجبال والسهول الرعوية عليها. فعرب الجبال والعرب الرعاة استمرت صياغتهم ترسم القوة الشمولية كوحدة واحدة دون تحديد أو فصل لصفاتها. وتحت تأثير صياغة الفصل، وجدت هذه الصياغة الوحدانية، إن جاز لنا التعبير، وجدت نفسها غير قادرة على الرد بشكل متسق على ما أفرزته الصياغة العسيرية. فالمخزون المعرفي الذي اعتمدت عليه كان أقل حجما وأقل تطورا من المخزون المعرفي المدني. مما يعني أنها -على الأرجح- قد مرت بتعديلات متلاحقة هي الأخرى مستعينة بالمخزون المعرفي المدني في ردها على صياغة الفصل. نحن، إذن، أمام خطين رئيسين لتطور صياغة العقيدة العربية يفضل رؤيتهما كخطين متقاطعين لا متوازيين. هناك خط الفصل وهناك خط الوحدانية وهناك نقطة أو

مجال تقاطعهما. ومجال التقاطع هذا هو الوحيد القادر على شرح وتفسير صياغة العقيدة العربية كما ظهرت مكتوبة ابتداء من الألف الثالثة ق.م ومظاهر الإنتاج المعرفي المدني العربي.

الخط الأول: صياغة الفصل المدنية

إن صاحب التجربة الوجدية، أو الاجتهاد، الذي عمل على صياغة هذا الفصل قد اعتمد على المخزون المعرفي في محاولته الخروج بصياغة أدق للعقيدة العربية ليس إلا. فما الذي حواه هذا المخزون من معرفة قادت صاحب التجربة إلى رفع هامش الاستقلالية لصفات القوة الشمولية كصياغة أدق وأوضح للعقيدة؟

مع دخولنا في الألف الرابعة ق.م، وصل المخزون المعرفي المدني في المراكز العربية إلى مستوى عال في شتى فروعه الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والصناعية وأساليب الحياة. فكما تدل اللقى والمعالم الأثرية التي سبق الإشارة إليها، كانت هناك مدن بشوارع تصطف على جانبيها البيوت من الحجر والطابوق الطيني ومجاري لتصريف المياه ومعابد على مصاطب بلغ ارتفاعها 12 مترًا. ووصلت أساليب الزخرفة والنحت إلى تقنية عالية كذلك فيما يتعلق بأساليب الزراعة وتدجين الحيوان. أما الصناعة والتقنية فيشهد لها استخراج المعادن وتصنيع أدوات من النحاس والبرونز والرصاص والذهب والفضة إلى جانب اختراع العَجَل وتطور أساليب الكتابة. ومثل هذه المظاهر، وغيرها، بحاجة إلى مخترعين ومفكرين وحرفيين وصنّاع يمتلكون مستوى عاليا من المعرفة. وهذا يفترض، بالتالي، احتواء المخزون المعرفي العربي على أسس وقوانين متطورة في علم الفلك والرياضيات والهندسة والكيمياء والزراعة والتغيرات المناخية والاقتصاد والسياسة والتشريع وغيرها. ومثل هذا الاكتشاف والاستنباط لبعض قوانين الطبيعة قد ساهم -بلا شك- في تعميق الإيمان بقدرة وعظمة القوة الشمولية. فهذه القوة هي الأرض والسماء والماء والهواء وهي الشمس والقمر والنجوم، وهي التي تمثلها كل مظاهر الوجود من الطير إلى الحيوان إلى النبات والأنهار والبحيرات والإنسان. وبسبب اكتشاف وجود قوانين تحكم كل هذا، فمن

الطبيعي أن تكون "القوة الشمولية" هي واضعة هذه القوانين والمتحكم فيها. وعلى الأرجح إنّ هذه القوانين ظهرت في البداية على شكل منطق متسق لتفسير حركة مظاهر الوجود المختلفة. ولكن كان جليا منذ مرحلة مبكرة أن هذه القوانين تنقسم إلى جزأين رئيسين؛ قوانين ثابتة تتبع منطقا يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان له كتلك التي تحتكم لها الشمس والقمر والنجوم مثلا. فلم يحدث أن غابت الشمس فلم تشرق ثانية أو أشرقت فلم تغب أو ثبتت أثناء رحلتها عبر السماء في بقعة معينة أو أي شيء من هذا القبيل. أما الجزء الثاني من هذه القوانين فهي تلك المتغيرة التي تتبع منطقا لا يمكن الاعتماد عليه ويصعب الاطمئنان له كتلك المتعلقة بسقوط المطر والسيول والفيضانات والرياح والعواصف والبراكين والحياة والموت وما شابهها. فقد ينحبس المطر أو يسقط مدرارا وقد يفيض النهر بهدوء أو بعنف والعواصف تأبى اتباع قانون واضحٍ يمكن الاطمئنان له. فحركة هذه الظواهر لا تخضع لمنطق/قانون يكرر نفسه بنفس الانتظام الذي تخضع له حركة الشمس مثلا.

وقد فرض هذا على صاحب التجربة الوجدية سؤالا نعتقد بأنه كان شبيها بما يلي، إذا كانت القوة الشمولية هي التي وضعت قوانين الطبيعة وهي المتحكمة فيها، فلماذا هذا الاختلاف في منطقها إن لم نقل التناقض؟ لماذا يمكن الوثوق بأن الشمس والقمر سيكرران دورتيهما بانتظام يسمح للإنسان بتحديد أيامه وأشهره في حين لا يمكن الوثوق بمحصول جيد لأن المطر وفيضان النهر والريح لا تتكرر بنفس الانتظام؟ ومثل هذا التساؤل أخضع طبيعة أو هوية القوة الشمولية لفحص دقيق فيما إذا كانت قوة خيّرة أم شريرة أم مزدوجة لها وجه خيّر ووجه شرير. فقد زادت أهمية وضع صياغة أدق وأوضح لهوية هذه القوة بسبب تطور المخزون المعرفي. كما أخضع مثل هذا التساؤل مرجعية الخير والشر لفحص دقيق فيما إذا كانت هي الإنسان ومصالحه أم مرجعية أكبر من ذلك تشمل مصلحة الوجود ككل. وبالتالي، أفعال القوة الشمولية لا تستهدف الإنسان بحد ذاته بالخير والشر ولكن تسير وفق مخطط خاص بهذه القوة لا يعرفه غيرها.

في إطار المخزون المعرفي المدني، نحن نرجح اعتماد، صاحب التجربة الوجدية الإنسان، كمرجعية لوصف ما يصدر عن القوة الشمولية إن كان خيرا أم شرا. فكما سبق وأشرنا، كان لزيادة هامش تفوق الإنسان على باقي سائر المخلوقات دوره في إعادة صياغة العقيدة منذ أن بدأ الإنسان محاكاة مظاهر الوجود. والمخزون المعرفي المدني، بلا شك، ساهم في ترسيخ وترجيح كفة هذا التفوق مع زيادة الثقة التي تعامل فيها مع الحجر والطين والحيوان والنبات أو نجاحه في استنباط بعض قوانين الطبيعة كما وضعتها القوة الشمولية. وهذا لم يدفعه بالطبع إلى التخلي عن فكرة وجود هذه القوة لأنه استمر يحتكم إلى التجربة الوجدية التي تؤكد وجودها دائما. ولكنه دفع عرب المدن إلى ترجيح كفة الإنسان ومصالحه كمرجعية لتحديد ما إذا كانت القوة الشمولية تهدف في أفعالها إلى الخير أم إلى الشر، وترجيح الكفة يعني أن هناك كفة بالمقابل حوت خطط القوة الخاصة بها. وبما أن القوة الشمولية هي القوة الفاعلة في الوجود ومنها تصدر كل مظاهره، فبالتالي، هي مصدر الخير والشر معا. إذن، يمكننا أن نفترض مبدئيا أن صاحب التجربة الوجدية قد اعتبر أن القوة الشمولية لها طبيعة مزدوجة، لها وجه خيّر ووجه شرير.

ولكن المخزون العلمي العربي، كما وصل صاحب التجربة الوجدية، أكد له وجود قوانين ثابتة، أي أفعال ثابتة مصدرها القوة الشمولية، وتعود دائما بالخير على الإنسان إما لأنها بطبيعتها لصالحه أو على الأقل بسبب ثباتها الذي أتاح للإنسان فرصة أخذ التدابير اللازمة لاتقاء نتائجها المضرة بهذه المصالح. كما أكد له هذا المخزون المعرفي صدور أفعال ذات طبيعة متغيرة من القوة الشمولية كثيرا ما تكون لصالحه ولكن بسبب طبيعتها المتغيرة فهي لا تتيح للإنسان فرصة أخذ التدابير اللازمة لاتقاء نتائجها المضرة بهذه المصالح. فهل نستطيع التكهن بالحل الذي تم طرحه من قبل صاحب التجربة الوجدية لمثل هذا التناقض؟

إن الحل الذي يتسق مع الألف الرابعة ق.م قد اعتمد على الثالوث المقدس العبيدي، بسبب العلاقة التي أشرنا إليها في أكثر من مناسبة ما بين الصياغة القديمة والجديدة للعقيدة. فهذا الثالوث وصف القوة الشمولية بثلاثة جوانب أو

صفات مندمجة مع بعضها البعض وتتصرف كوحدة واحدة. وبما أن التناقض والوحدة لا يندمجان في وحدة واحدة، فلا يوجد ما يمنعنا من أن نفترض قيام صاحب هذه التجربة الوجدية بعزي الأفعال الثابتة لجانب من جوانب هذا الثالوث وعزي الأفعال المتغيرة لجانب آخر. وبالتالي، بات للقوة الشمولية جانب له وجه خير دائم وجانب له وجهان أحدهما خير والثاني شر. ومن جانب الخير الدائم تصدر أفعال الخير الدائم ومن جانب الخير المتغير تصدر أفعال الخير وأفعال الشر معا. ولكي لا تختلط الأمور ببعضها البعض وتغيب هذه الرؤية الواضحة لطبيعة القوة الشمولية، كان لابد من فصل هذه الجوانب عن بعضها البعض وتعميق الهوة بينها. ولا بد من أن نتساءل هنا عن الأساس الذي تم بناء عليه توزيع الأفعال على جوانب القوة الشمولية وحجم الفصل الذي تم فرضه بينها.

المخزون المعرفي كان يحوي تحديدا جوانب أو صفات القوة الشمولية، هذا صحيح، ولكن بهامش استقلالية محدود جدا، كما سبق وأشرنا، فكان لها رمز واحد جامع في وحدة واحدة. ومن هذه الرموز التي ذكرناها المربع الذي تطور إلى رمز الصليب للتعبير عن عطائه الدائم. ثم اعتمد المثلث العبيدي كرمز للثالوث القدسي الذي نسج بصياغة للعقيدة سمحت بتحديد وإعادة دمج جوانب أو صفات القوة الشمولية. وهذا الثالوث المقدس لمسنا أولى مظاهره في الدمى العبيدية، الأم التي تحمل ابنها والأب، والتي عثر عليها في وادي الفرات. وبالتالي، لا يوجد ما يمنع أن يكون هذا الثالوث قد تم تحديده بالأم والأب والابن. الأم الأرض، التي تحوي في باطنها بذور الغذاء والماء والكلأ وكل ما يحتاجه الإنسان لإنتاج وتصنيع حاجاته. وهناك الأب، لعله السماء، الذي يلقح هذه الأم لتحقيق الإخصاب، العطاء الذي لا ينضب. وطرق هذا التخصيب تأخذ أشكالا مختلفة لعل أوضحها ماء السماء، أو المطر. ونتاج هذا الإخصاب، هذا الزواج المقدس، هو الابن كما تمثله مظاهر الوجود المختلفة بما فيها الإنسان نفسه.[63] لذلك حين

---

63 ومن هنا مفهوم الإنسان ابن الرب، وكيله، خادمه وممثله ووريثه على الأرض. ومنه أيضا الاجتهاد الذي انتشر على امتداد وادي الفرات إبان النصف الأول من الألف الثالثة ق.م، مشبها خلق الإنسان بالنبات، من بذرة إلهية زرعت في الأرض فنمى الإنسان ثم اقتلع جذوره فتحرك وتعلم وتطور عن باقي الموجودات.

طرحت عسير صياغة لزيادة هامش الاستقلالية وتعميق الهوة ما بين صفات القوة الشمولية، وجدت أرضا تقف عليها ولكن مع خلاء المخزون المعرفي من مقاييس تساعد على تحديد مقدار هذه الزيادة وحجم هذه الهوة وأسس عزي وتوزيع الأفعال المختلفة على هذه الصفات. وهذا ما قاد إلى تعدد الاجتهادات والاختلاف حول مدى الفصل وكيفية انعكاس ذلك على المجال الدنيوي والقدسي معا. فلا يوجد ما يمنع اجتهاد البعض بتفصيل كل صفة من الصفات الرئيسية الثلاثة إلى جوانب محددة جديدة. فربما هناك أم وأب وأكثر من ابن، ولكل ابن زوج يخرج منهما أبناء آخرون وهكذا. وهذا فرض ضرورة ترتيب هذه الصفات في جدول حسب أهميتها من حيث الأفعال التي تختص بها وبالتالي، قوتها وتأثيرها على باقي الصفات. كما لا يوجد ما يمنع أن يصل الأمر، ببعض الاجتهادات، إلى درجة يكون فيها لكل مظهر من مظاهر الوجود ما يقابله في القوة الشمولية ويختص به. فكما أشرنا سابقا، في المخزون المعرفي العربي تمثل مظاهر الوجود انعكاسا للقوة الشمولية. فالنبات، مثلا، الذي كان جزءا من نتاج ذلك الإخصاب، ذلك الابن الواحد، تم فصله ليصبح جانبا مستقلا بذاته. كذلك الحال فيما يتعلق بباقي مظاهر الوجود من الجبال والوديان وينابيع المياه إلى البحار والحيوان والإنسان. بل ربما تم فصل النبات إلى أنواعه وإعطاء كل نوع منه جانبا يخصه في القوة الشمولية مسؤولا عنه. فالاستقلالية والفصل، إذن، قد يفتحان الباب أمام تقسيم القوة الشمولية إلى عدد كبير من الجوانب أو الصفات بحيث يصل الأمر بأن يكون لكل مركز أو منطقة جدولها الطويل لجوانب القوة الشمولية وترتيبها الخاص لأهميتها وتبنّيها لصفة خاصة من هذه الصفات كرمز لها يميزها عن الآخرين، ليس بالضرورة من حيث دور الصفة في هذا الجدول بل ربما بالاسم الذي تطلقه عليها فقط. فعلى سبيل المثال، قد يكون لتلك الصفة المختصة بوفرة المحصول الزراعي مميزات واحدة مشتركة ما بين مراكزنا الحضارية ولكن اختار كل مركز، أو مجموعة مراكز، اسما مختلفا لها ليميزوا ويفصلوا أنفسهم عن المراكز الأخرى. وهذا الاختيار لم يكن عشوائيا بالتأكيد، فالأسماء، أو ربما الألقاب - تعبير أدق- التي أطلقت على مثل هذه الصفات كان

لها حضورها القديم في الذاكرة العربية. فهي على الأرجح أسماء لتبجيل هذه الصفات استعارها العرب من أسماء بعض أجدادهم المبجلين مثل سِر، ومُر، ورب، ودم، ورم وغيرهم، الذين كان لهم خدمات وأعمال جليلة قدموها للناس أو ربما كانوا أصحاب تجارب وجدية معينة.

ومثل هذا الفصل والتمييز ربما انعكس على أنساب العرب، أيضا. فسكان المراكز الحضارية، المستقرة وغير المستقرة، كانوا على دراية، بلا شك، بأن لهم أجدادا ينتسبون إليهم ويختلفون عن سكان المراكز الأخرى. في السابق كانت هذه الأنساب تنتهي إلى وحدة واحدة دامجة لها. ولكن بعد أن أخذت وحدة النسب بمفهوم الفصل، لا يوجد ما يمنع تركيز كل واحد من هذه المراكز، أو مجموعة متقاربة منها، على خصوصية نسبها لتميز نفسها عن الآخرين.

وبالتالي، في غياب مخزون معرفي يساعد على مثل هذا الفصل والتمييز، فمن المتوقع حدوث تخبط وعدم وضوح في الرؤية واختلاف وصراع حول هذه التحديدات وأيهما أصح وأي "جدول أهمية" يمثل الحقيقة. وبغض النظر عن الصياغة التي تم تبنيها من قِبَل هذا المركز أم ذاك، هذا القائد أم ذاك، فالمارد الذي خرج من القمقم قد فرض معادلة جديدة ثبت سريعا بأنها ليست للصالح العام أيضا. فلا يصعب التكهن بما قاد إليه الفصل والإصرار على التميّز من تعطيل لحرية الحركة وتبادل الإنتاج المعرفي والتعاون ما بين المراكز العربية. بل داخل إطار المركز الواحد، ثبت أن الفصل قد عطل الصالح العام أيضا بفرزه طبقة كهان وموظفي المعبد، وطبقة حكام وتجار وملاّك وفلاحين، اندفع كل منها إلى تمييز نفسه وربما على حساب الآخرين. والأهم من ذلك كله أن قيام كل مركز، أو منطقة، بوضع جدولها الخاص لترتيب جوانب القوة الشمولية بل واعتماد جوانب جديدة خاصة بها قد أخذ يهدد بنية الحضارة العربية بحد ذاتها. فالتجربة الوجدية، أساسا، نتاجها ذلك الإيمان بوحدة وتكامل الوجود لا تفكيكه بالطريقة التي أخذت تفرض نفسها على الساحة العربية. ومن الطبيعي أن تكون هذه الرؤية مشتركة ما بين مختلف العرب مع تفاوت في الاستعداد لتبنيها حسب

حجم المقاومة الداخلية للمستفيدين من الفصل، ومدى اتساق هذه الرؤية في دعوتها للسيطرة على هامش استقلالية صفات أو جوانب القوة الشمولية.

الخط الثاني: صياغة التوحيد/التنزيه

هذا الإطار العام يمثل الحالة التي كان يعيشها عرب المدن بشكل أساسي. أما عرب الجبال والعرب الرعاة، فكما أشرنا سابقا لم يَنْمُ مخزونُهم المعرفي على نفس الوتيرة وبنفس السرعة. وبالتالي، استمرت صياغتهم للعقيدة التي رسمت القوة الشمولية بهوية مختزلة موجودة وتعيش جنبا إلى جنب الصياغات التي أفرزتها المدنية. ومن الطبيعي أن تنشأ قوانين تحكم هذا التعايش ما بين مختلف السكان العرب، قوانين لا يصعب التكهن بخطوطها العريضة. فحرية الحركة وتبادل مظاهر الإنتاج المعرفي ما بين سكان الجبال والسهول الرعوية والزراعية كانت تحتكم إلى مفاهيم التجانس والتعايش السلمي الذي كان سائدا حتى الألف الرابعة ق.م. وعبر آلاف السنين تأسست قوانين اعتمدت وحدة الأصول والاحترام المتبادل والتعاون المشترك على حفظ حق وحرية تبني صياغة العقيدة لمختلف العرب. ولعل الدور البدني الذي لعبه عرب الجبال في تطور صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي قد حفظ لهم مكانة خاصة في نفوس باقي العرب الذين هبطوا إلى السهول، وهي مكانة انعكست على قدسية الجبال والكهوف، كما أشرنا سابقا، كما انعكست على أسلوب حياة عرب الجبال بحد ذاته المعتمد على جمع القوت من البساتين الغنية بالفاكهة والكروم بعيدا عن الجهد والعناء الذي يتطلبه الرعي والذي تتطلبه الزراعة بشكل أكبر ما بين حرث وبذر وسقاية وحصاد. فهذا الهبوط ظل عالقا في الذاكرة العربية، والحنين إلى العودة لجنات وبساتين الجبال كان حجمه يتضخم مع زيادة مشقة الحياة الزراعية واشتداد الصراع والعنف المدني. فعلى الأرجح تم اعتبار سكان الجبال، سكان هذه الجنات، هم الأصل الذي تفرع منه عرب المدن بعد هبوطهم إلى السهول وامتهان الزراعة. فهم سكان المرتفعات العالية الذين أطلق عليهم اسم أدم، أي أبناء دم السيد العلي أو الذين

يسكنون حول مقامه أو بيته. وعرب السهول الذين هبطوا هم أبناؤهم، هم بني أدم.[64]

وحين بدأت صياغة الفصل بتفكيك القوة الشمولية وتغيير القوانين السلمية التي كانت تحكم العلاقات ما بين مختلف العرب، وخرج الصراع والعنف من المدنية، وجد عرب الجبال والعرب الرعاة أنفسهم في حالة دفاع مستميت عن صياغة عقيدتهم وعن أنفسهم وعن أجوبة لأسباب مثل هذه التطورات الجديدة. فعلى الأرجح أنهم كانوا أشد المنادين بالعودة إلى الأصول القديمة لصياغة العقيدة، إلى التخلي عن تفكيك القوة الشمولية، ومستخدمين مظاهر الإنتاج المعرفي المدني كدليل خطأ وخطورة هذه التطورات الجديدة. ولعل أوضح هذه المظاهر التي تم استخدامها منذ البداية هي الصراع والعنف اللذان أفرزتهما المدنية. وقد حفظت الذاكرة العربية بداية هذا العنف كصراع بين ابنَيْ أدم اللذين هبطا إلى السهول حيث اقتتل العرب الرعاة وعرب المدن وكان البادءون هم عرب المدن الذين خرجت من بينهم الصياغة العسيرية. وكان الصراع بينهما على صياغة العقيدة وأيهما أحق، وكان الحق مع العرب الرعاة الذين تقبل منهم القربان، الذين لم يفككوا القوة الشمولية كما فعل عرب المدن ولكن حافظوا على وحدانيتها بل وتشددوا في ذلك كردة فعل على الفصل والتمييز اللذين تبناهما عرب المدن.[65] وقد حاول أدم، عرب الجبال والرعاة، الدعوة إلى الأصول التي نسيها عرب المدن، الدعوة إلى وحدانية القوة الشمولية ورفض تقسيمها إلى صفات مستقلة بهويات مميزة.

ولكن، كما أشرنا، المخزون المعرفي المدني ما كان ليجد من المنطق أو العلمية في شيء التخلي عن مفهوم الفصل. فعرب الجبال والرعاة لم يملكوا

64 سوف نستعرض لاحقا تأثير الصراع ما بين صياغة الفصل وصياغة الوحدانية على تبني مثل هذه النظرة.

65 وسوف نلاحظ أن الموقف من هذا الصراع يختلف ما بين العرب الرعاة وعرب المدن المزارعين. فالرعاة اعتبروا الفلاح مصدر الشر والعدوان. وهو ما يتفق مع نظرتنا لتطور تاريخنا. في حين اعتبر المدنيين أن الراعي كان عليه أن يضحي في سبيل التقدم. راجع داوود. تاريخ سوريا القديم. ص 138.

المخـزون المعـرفي القـادر علـى شـرح صـياغة الوحدانيـة بـشكل متـسق ودقيـق يستطيع مواجهـة المخـزون المعـرفي المـدني ومخاطبـة عـرب المـدن. هـذا إلى جانـب أن التقدم المدني وأسلوب حياة المدينة كـان لهمـا إغراؤهمـا وسـحرهما الـذي عمـل على جذب وانتقال هؤلاء العرب لها. وبالتالي، الدعوة إلى العودة للأصول القديمة لم تؤخـذ علـى محمـل الجـد مـن قبـل عـرب المـدن في عـسير. فكانـت صـياغة الوحدانيـة بحاجـة، هـي الأخـرى، لتعـديلات متلاحقـة والى الأخـذ بـالمخزون المعرفي المدني لكي تصبح قـادرة علـى الـدعوة لـصالحها بـشكل متـسق وفعّـال. ومـع ذلك، فهذه الـدعوة منـذ البدايـة كانـت شـوكة تقـض مـضجع الفـصل واسـتقلالية جوانب القوة الشمولية لثلاثة أسباب رئيسة. أولا، حالة التخـبط والفوضـى الـتي أتينـا عليهـا سـابقا بـسبب خـلاء المخـزون المعـرفي العـربي مـن أمثلـة أو تجـارب تـساعد علـى اتـساق صـياغة الفـصل والـتحكم في مـدى اتـساع الهـوة الناتجـة. وبالتـالي، الـدعوة إلى وحدانيـة القـوة الـشمولية كانـت تحمـل في ثناياهـا حلـولا للخروج من هذه الحالة. ثانيا، أن العرب الرعـاة كـان لهـم دور مهـم في اقتـصاديات عرب المدن والتعامل معهـم لا مفـر منـه، ممـا فـرض ضـرورة حـل الـصراع مـا بـين هاتين الصياغتين. وثالثا، وجود أنـصار لهـذه العـودة مـن بـين عـرب المـدن أنفـسهم الذين لم يترددوا في تبني صياغة وحدانية القوة الشمولية بل وعملوا على نـشرها والدعوة إليها.

وبغض النظر إن كان أصحاب الدعوة إلى الوحدانية أصولهم رعويـة أم مدنيـة، أو إن كانوا أصحاب تجارب وجدية أم مجتهـدين في تفـسير وإيـضاح هـذه الـصياغة الوحدانية، فقد اسـتمرت نتـائج صـراعهم مـع صـياغة الفـصل، ولفتـرة طويلـة في التـاريخ العـربي، غـير مباشـرة. فقـد اسـتمر تأثيرهـا لفتـرة طويلـة محـصور في التعـديلات المتلاحقـة علـى صـياغة الفـصل لا في القـضاء عليهـا. ولفهـم جـذور العلاقة بين هاتين الصياغتين، لابد لنا من أن ندرس مجال تقاطعهما.

مجال تقاطع هذين الخطين

الصراع الذي نشأ حول صياغة العقيدة كان بين العرب أنفسهم لا بينهم وبين صياغة وافدة. فالصياغتان تنتميان إلى الثقافة العربية مما يعني التقاؤهما في عدد غير قليل من النقاط. ولهذا، فقد فضلنا استخدام كلمة مجال عوضا عن نقطة تقاطع لوصف العلاقة ما بينهما.

ما نرجح حدوثه داخل هذا المجال هو محاولة الحضارة العربية الخروج بصياغة متسقة حول كيفية توزيع الأفعال الصادرة عن القوة الشمولية على جوانبها الثلاثة وطبيعة علاقة هذه الجوانب بعضها ببعض بعد أن تم تعميق الهوة الفاصلة بينها. ومن جهة أخرى، كان هناك محاولة الخروج بجدول أهمية لهذه الجوانب، أو الصفات، يلتقي عليه جميع العرب. وهذا يعني انفتاح الباب واسعا أمام تعدد الاجتهادات واختلاف وجهات النظر بلا شك، ولكن احتكامها جميعا لمرجعية مجال التقاطع هذا قد حصرها داخل إطار عام لا يصعب التكهن بشكله.

بما أن صياغة الفصل هي نتاج تجربة وجدية بالأساس، فهي لا تستطيع إلا أن ترى الوجود كوحدة واحدة متكاملة. وبالتالي، لا بد أنها نظرت إلى الخير الدائم والخير المتغير والشر المتغير على أنها أفعال يكمل بعضها بعضا. فالشر، كوصف للأفعال التي تضر بمصلحة الإنسان، ما هو إلا جزء مكمل للخير، فهو لا يمثل أفعالا طارئة تصدر عن القوة الشمولية بقدر ما يمثل جزءاً من ماهيتها. وبما أن صياغة الفصل تنتمي إلى المدنية العربية فقد اعتمدت على الصياغة العبيدية التي تنتمي إلى المدنية العربية أيضا كما سبق وأشرنا. وهذا يعني أنها، على الأرجح، قد تبنت مفهوم الثالوث القدسي، الأم والأب والابن، في صياغتها للعقيدة وعمدت إلى استغلاله في توزيع رؤيتها الجديدة لماهية القوة الشمولية. فكيف عمدت إلى ذلك؟ هل أعطت الأم صفة الخير الدائم والأب صفة الخير المتغير والابن صفة الشر المتغير؟ أم هل وزعت الخير الدائم على الأم والأب وأعطت الابن صفة الخير والشر المتغيرين؟

بما أن الخير المتغير ما هو إلا الوجه الآخر للشر المتغير، فالاثنان ينتميان إلى مفهوم واحد يصعب تقسيمه، إنه مفهوم الأفعال المتغيرة التي تصدر عن القوة الشمولية. وبالتالي، فنحن نرجح أن صفة الأفعال المتغيرة قد تم إعطاؤها لجانب واحد في هذا الثالوث. ومن ثم تم توزيع الخير الدائم، أو الأفعال الثابتة، على الجانبين المتبقيين إما بالتساوي أو بالتفاضل فيما بينها.

ولكن، بما أن أفعال القوة الشمولية يكمل بعضها بعضا، فهذا الثالوث لا بد وأنه يتصرف كوحدة واحدة مما يعني أنه لا يختلف كثيرا عن الثالوث العبيدي. فكيف تم التوفيق ما بينه وبين الفصل ورفع هامش الاستقلالية لجوانب القوة الشمولية؟

ليس مدهشا أن نقول بأن مصدر القلق الدائم للإنسان هو الأفعال المتغيرة التي تصدر من القوة الشمولية. فالأفعال الثابتة التي تكرر نفسها بانتظام لا يوجد فيها ما يستوجب قلق الإنسان المستمر وخوفه. شروق الشمس غدا هو محقق أكثر بكثير من عدم تدمير الأمطار الشحيحة لمحصول هذا العام، بل لا يوجد نسبة بينهما. وبالتالي، دعوة القوة الشمولية أن تديم دورة الشمس سيأخذ، على الأرجح، حيزا أقل بكثير من دعوتها ضمان محصول جيد في طقوس العبادة. بمعنى أن الصفة المسؤولة عن الأفعال المتغيرة في الثالوث المقدس ستكون مرهوبة الجانب وذات حضور أوضح في صياغة العقيدة. فلا يوجد ما يمنع فصل وتغييب جوانب الخير الدائم في القوة الشمولية ولفها بهالة من الغموض والسرية مقابل توضيح وتفصيل جانب الأفعال المتغيرة فيها. فيتم، على سبيل المثال، إعطاء الأم والأب هوية غامضة مقابل تحديد هوية الابن بشكل أكبر. وهذا الابن هو الذي سيصدر عنه أكثر من ثالوث مع رفع هامش الاستقلالية والفصل. ومثل هذه الهوية الغامضة للأم والأب تمثل مدخلا جيدا لصياغة التوحيد التي كانت ترسم القوة الشمولية بهوية مختزلة غير محددة الجوانب في الأصل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى حكمت أفعال الخير الصادرة عن القوة الشمولية طبيعة العلاقة ما بين جوانبها بشكل خدم صياغة التوحيد فيما بعد. فلا يوجد ما يمنع خروج اجتهاد اعتبر أن أفعال الخير هي في نهاية الأمر خير إن كانت دائمة

أم متغيرة. وهذا الخير هو صلة الوصل ما بين الأم والأب من ناحية والابن من الناحية الأخرى. فمن المحتمل أن تكون صياغة الفصل قد رسمت دورا ما لجانب الخير الدائم في تحقيق الخير المتغير والمساعدة، بشكل مباشر أو غير مباشر، على ضمان تكراره بشكل منتظم. وحالة كهذه قد ينتج عنها تغييب الابن لصالح التركيز على الأم والأب، بعكس التغييب لهما لصالح الأفعال المتغيرة التي يمثلها الابن. وبالتالي، لا يوجد ما يمنع استغلال صياغة التوحيد لمثل هذا المنطق في بيانها انتفاء ضرورة وجود الابن ودوره.

أما فيما يتعلق بجداول الأهمية لترتيب صفات القوة الشمولية، فالفصل ورفع هامش الاستقلالية قد فتح الباب، كما سبقت الإشارة، أمام احتمال تحديد أكثر من ثالوث قدسي وزعت على جوانبها الأفعال المتغيرة. وترتيب هذه الأفعال حسب جدول أهمية ما سيكون عرضة للاختلاف. ولكن بغض النظر عن تعدد هذه الجداول فهي بلا شك قد اعتمدت على رأسها ذلك الثالوث البدني، ذلك المصدر الأول الذي نتج عنه أكثر من ثالوث ثانوي. ومثلما تم تغييب الأم والأب داخل هذا الثالوث البدني، أو تغييب الابن، لا يوجد ما يمنع ظهور اجتهاد عمد إلى تغييب هذا الثالوث ككل. وربما مثل هذا التغييب كان متأثرا بصياغة التوحيد، أو التي ربما بدورها استغلت مثل هذا المنطق لبيان انتفاء ضرورة وجود ثالوث ما معيدة دمجه في وحدة واحدة. ومنطق تغييب الثالوث البدني ككل في صياغة الفصل ربما نتج عن شمل خطط القوة الشمولية الخاصة بها، التي لا يعرفها غيرها، في مرجعية الخير والشر، مساويا ما بين كفتي الميزان. فالفيضان العنيف الذي دمر الحقول قد أضر بمصلحة الإنسان، فهو شر. ولكن الإنسان ليس المعني الوحيد في الأفعال الصادرة عن القوة الشمولية، فما أضره ربما نفع مخلوقات أخرى أو ربما ما أضره الآن سينفعه غدا. ولا يوجد ما يمنع تطور هذه الرؤية محولة جميع أفعال القوة الشمولية إلى أفعال خير. ومثل هذا التركيز على الخير الصادر عن القوة الشمولية بشكل عام، يدلل على اقتراب أوضح من صياغة التوحيد سيكون له انعكاسه على الإنتاج المعرفي.

هناك، إذن، عدد من الاحتمالات والفرضيات التي يمكن وضعها حول ما لحق صياغة الفصل وصياغة التوحيد من تعديلات واجتهادات حولهما. والفترة الزمنية التي استغرقتها مثل هذه التعديلات امتدت على تاريخ الحضارة العربية كلها وهي التي حكمت خصوصية مظاهر الإنتاج المعرفي في مراكزنا الحضارية كما سنتعرف عليها ابتداء من الألف الثالثة ق.م. فالتعديلات أو الاجتهادات البدئية التي تم تبنيها من قبل هذا المركز أو ذاك، أثـّرت في شكل تطورها اللاحق، وبالتالي، خصوصية إنتاجها المعرفي. ونحن لم نستعرض أعلاه أكثر من الخطوط العريضة المحتملة ليس إلا وذلك ليتسنى للقارئ متابعة تطورها ومقارنتها باللقى والمعالم الأثرية والأدبيات العربية المكتشفة في هذه المراكز. كما سيتسنى للقارئ ملاحظة تأثير الصراع على صياغة العقيدة وما قاد إليه الفصل من شقاق وتباعد عربي إلى فرض، ولأول مرة كما أعتقد، أهمية دور القائد القادر على تحقيق العودة إلى الوحدة والتجانس القديم في الذاكرة العربية، وتبجيل ذلك الزمن الماضي وأصحابه البائدين. وقد تحول هذا إلى صفة لازمت حركة تاريخنا منذ ذلك الوقت في اعتمادنا الدائم لصياغات تعيد تلك الوحدة والتكامل إلى وجودنا، واحترامنا وتبجيلنا لأصحاب تلك الصياغات وأتباعهم من قادة ودعاة، والعصور التي مثلت قمة تحقيقنا لهذه العودة.

ملامح الخريطة في 3000 ق.م

أين نحن الآن؟ نحن الآن على أبواب الألف الثالثة ق.م؛ العراق وبلاد الشام تحاول مراكزها هضم الأحداث التي سببتها التعديلات العسيرية على صياغة العقيدة وتبحث عن إعادة صياغة تخرجها من مأزقها. وكانت ردة فعل مراكز شمال الفرات أشد من جنوبه لأنها عاشت الأحداث بعنف أكبر. أما وادي النيل فقد تبنت مراكزه التعديلات العسيرية بسهولة ظهرت بوادرها في الصراع على السلطة. فهي لم تكن تعيش أزمة المشرق العربي بسبب حداثتها النسبية وضعف إنتاجها المعرفي بالمقارنة. أما عسير، موطن تلك التعديلات والتأثير التاريخي

على باقي المراكز، فمع أننا لا نعرف عن مظاهر إنتاجها الكثير، لضعف حملات التنقيب فيها، إلا أن أهميتها واضحة في الإنتاج المعرفي لمراكز وادي النيل والتي كانت تنسب خطأ للعراق، كما أنها واضحة في باقي المراكز العربية الأخرى. فالتعديلات والاجتهادات البدنية تطورت فيها. وبحكم وحدة الثقافة العربية، فتأثير مراكزنا على بعضها البعض وامتداد التطورات في إحداها إلى الأخرى يعني أن وادي النيل لم يكن بمعزل عن عسير وعن عدم الاستقرار في وادي الفرات كما أن وادي الفرات لم يكن بمعزل عن التطورات في عسير ووادي النيل.

وهذا لا بد له أن ينعكس على الإنتاج المعرفي العربي ككل. فهل سنلمس فعلا بدايات الصراع على صياغة العقيدة يؤيده ما نعرفه عن الإنتاج المعرفي العربي؟ هل كان هناك تعايش لأكثر من صياغة للعقيدة ما بين المراكز وتضارب في الإنتاج المعرفي قاد بعد إجازة الصراع والعنف، إلى حروب أهلية عربية؟

لقد تعرفنا في السابق على أقدم أدلة لحدوث صراع وحروب عربية، كما أتتنا من مصر وادي النيل إبان النصف الثاني من الألف الرابعة ق.م. وقد أشرنا إلى بعض هذه الأدلة في اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة كالأسلحة ورسم معبد نخن ولوحة "نعرمر". ويشير الأستاذ أحمد فخري إلى أنه قد بات "حقيقة مقررة" أن تلك الفترة قد شهدت أولى الصراعات على السلطة في وادي النيل.[66] وتتبّع هذه الصراعات والحروب -كجزء من الإنتاج المعرفي لتلك الفترة- يساعدنا على تتبع التعديلات المتلاحقة على صياغة العقيدة العسيرية. وسوف نعتمد - ولأول مرة - على مصدر جديد للمعلومات إلى جانب اللقى والمعالم الأثرية، ألا وهو الكتابة. ففي معبد بمدينة منف تم العثور على حجر، يعود إلى حوالي 2500 ق.م، نقش عليه "أسماء جميع من حكموا مصر منذ أيام ما قبل الأسرة الأولى."[67] وتحت

---

66 فخري، ص 50.

67 فخري، ص 63. ويعرف هذا الحجر، من الديوريت الأسود، بحجر باليرمو، أو بعل رم، فقط لأن أهم قطعه موجودة في متحف مدينة باليرمو بصقلية. ويقدر حجم هذه القطعة بثمن حجم الحجر الأصلي. وقد نقش عليه أسماء ملوك مصر منذ أيام المملكتين وحتى منتصف السلالة الخامسة. وتم العثور على خمسة كسرات منه فقط، وإن كان هناك جدل حول كونها أجزاء من الحجر الأصلي. مما يعني أن القوائم ليست كاملة. هذا إلى جانب تلف بعض الأسطر على الأجزاء المتوفرة.

اسم كل ملك تم نقش جدول مقسم إلى خانات سني حكمه وقد كتب في خانة كل سنة أهم الأحداث فيها. الخانات الخاصة بملوك ما قبل الأسرة الأولى، أي ما قبل 3000 ق.م، تم العثور عليها في حالة سيئة جدا، ولكنها وفرت لنا ثلاث معلومات مهمة.[68] المعلومة الأولى أنه كان هناك ملوك في وادي النيل قبل 3000 ق.م. المعلومة الثانية أنه كان هناك مملكة في الشمال وأخرى في الجنوب قبل أن تتحدا. والمعلومة الثالثة أن هؤلاء الملوك كان يشار إليهم بمصطلح "المبجلون" و "أبناء حر".[69] وهناك معلومات قليلة أخرى نعرفها عن هذه الممالك ويمكن استغلالها مع معلومات حجر باليرمو في نسج صورة أدق لتطور الأحداث في وادي النيل. وتعتمد هذه المعلومات الإضافية على طبيعة نهر النيل نفسه. فمنذ حوالي 3500 ق.م، أخذ النيل يفيض بشكل شبه منتظم، مع نهاية الصيف بداية الخريف، تاركا على ضفافه طبقة جديدة من الطمي. وتمثل كل طبقة من هذا الطمي تربة غنية للزراعة تجدد نفسها كل عام، غنية من حيث كمية المياه والمواد العضوية التي تحويها. وتمثل الدور الأساسي للفلاح بفرد ونشر هذه الطبقة، كي لا تؤدي إلى زيادة ارتفاع ضفاف النهر، ومن ثم حرثها وبذرها، وهو عمل يتطلب مجهودا كبيرا. وما أن ينتهي من ذلك حتى يأتي الشتاء برشات خفيفة من المطر تساند الطمي الغني في ضمان محصول غذائي مناسب. ومع تطور أساليب الري الصناعي بشق القنوات وبناء السدود للتخفيف من آثار الفيضانات العالية وزيادة مساحة الأراضي المزروعة، تضخم حجم الفائض الغذائي لسكان الوادي مما سمح لهم بمقايضته بما يحتاجونه من الخشب والبخور والبهارات والذهب والنحاس من عسير، والقار والملح من البحر الميت، والجرانيت والعاج من أسوان والنوبه. فمن الطبيعي، إذن، أن تنشأ المدن وتنمو على ضفاف النيل من جنوبه إلى مصبه. ويختلف الشمال عن الجنوب بتعدد مجاري النهر في منطقة الدلتا مما يعني تعدد وانتشار مناطق تمركز هذه المدن، إن كان في شرقي أم غربي الدلتا،

---

68 بالنسبة لمملكة الصعيد لم يبقَ إلا خمسة من أسماء ملوكها فقط. أما مملكة الدلتا فسبعة أسماء من أصل خمسة عشر لها خانات لا يمكن قراءة ما جاء فيها. بوترو، ص 267.
69 بوترو، ص 267.

مقارنة بالصعيد الذي ظهر تمركز وانتشار المدن بشكل طولي معتمدة على مجرى واحد للنيل. وبالتالي، على ضوء صياغة الفصل والاستقلالية، ليس من المستبعد أن تشجع هذه الجغرافيا على قيام مملكتين في دلتا، في حين ينشأ في الصعيد مملكة واحدة. وعلى الأرجح، عمد سكان هذه الممالك إلى تمييز أنفسهم بنسبهم وبجدول أهمية خاصة بهم لترتيب جوانب القوة الشمولية، أو ما يمكن أن نطلق عليه القائمة المقدسة، واتخاذ كل منها رمزا و/أو اسما مميزا للجانب الأساسي في هذه القائمة.

الاندفاع البدئي نحو الاستقلالية والتمييز يؤكد عليه الأستاذ أحمد فخري إذ يشير إلى أن الدلتا نشأت فيها مملكتان، شرقية وغربية في حين نشأت في الصعيد مملكة ثالثة. ومن مظاهر تأكيد كل مملكة على استقلاليتها، فقد اختارت الشرقية اسم "عنجتي" لوصف ما اعتبرته الجانب الأوضح، غير المغيب، للقوة الشمولية، في حين اختارت الغربية اسم "حر" له، أما الصعيد فقد اختارت اسم "صت".[70] وقد أشرنا سابقا إلى أن "عنجتي" كان يرمز له برجل على رأسه ريشتان مما يؤكد وجود علاقة ما بينه وبين الرمز "حر" الصقر. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو عن الأسباب التي قادت إلى الحروب المتلاحقة بهدف توحيد الوادي في مملكة واحدة، بمعنى كيف تحول الاندفاع نحو الاستقلالية والفصل إلى صراع في سبيل تحقيق الوحدة والاندماج.

لا نريد أن نعتمد هنا مبررات ساذجة، بوحي "العلمية الأروبية"، تحت عناوين مثل أطماع القادة والحكام، أو الرغبة في توسيع السلطة أو الاستيلاء على مصادر المياه أو مزيدا من الأراضي الزراعية والثروات المعدنية. لا نريد ذلك لا لشيء سوى أنه من غير المعقول أن تكون الصياغة العسيرية قد "صحَت" أو أيقظت في الإنسان العربي مشاعر الطمع والملكية التي كانت غائبة عنه لآلاف السنين. كما لا يوجد هنا تطورات "مفاجئة" في البيئة، كشح في المياه أو زيادة في عدد

---

70 لاحظ العلاقة ما بين "عنجتي"، أو "أنجتي"، وبين "أنجي" في جنوب الفرات. وهي علاقة ستتكرر كثيرا كما بين "نو" رب السماء في جنوب الفرات وبين "نوت" ربة السماء في وادي النيل.

السكان، لنبرر بها صراع من أجل البقاء قاد إلى توحيد الممالك في مملكة واحدة! لا بد وأن هناك تعديلات حدثت على صياغة العقيدة، كجزء من تلك التعديلات المتلاحقة التي سبق وأشرنا إلى الخطوط العريضة المحتملة التي تطورت عبرها. فلا يمكن أن يتحول الاندفاع نحو الفصل إلى صراع لإعادة الاندماج والوحدة إلا في ظل صياغة للعقيدة رأت بأن السلطة العليا في الوجود مصدرها وحدة واحدة. بمعنى أن هناك جهة بدنية ومصدرًا أولا تخرج منه الأفعال. وبالتالي، كان لا بد وأن ينعكس ذلك على المجال الدنيوي، على ضرورة وجود سلطة عليا تكون بمثابة المصدر الأول الذي تخرج منه الأفعال. ولكن كيف يتم اختيار هذه السلطة وكيف تكتسب شرعيتها؟

قبل صياغة الفصل، كانت السلطة العليا يمثلها مجموع الأفراد في المجتمع الذين يتصرفون كوحدة واحدة. ولكن بعد توزيع السلطة العليا في الوجود على جوانب القوة الشمولية بات من المفروض توزيع السلطة العليا في المجال الدنيوي بأسلوب مشابه وشرعية أو تبرير لهذا التوزيع. وشرعية السلطة العليا في المجتمع قد باتت، بلا شك، معقدة. فمرجعيتها تعتمد على التعديل أو الاجتهاد في صياغة الفصل التي تم تبنيها من قبل مدينة أو منطقة ما. فإذا تم تبني تغيب جوانب الخير الدائم، الأم والأب، مع التركيز على جانب الخير المتغير، الابن، فهذا يعني أن مرجعية الخير والشر هي بالأساس مصلحة الإنسان، وبالتالي، مفهوم السلطة المتحكمة بمصالح الإنسان سينبع من مصدر واحد له وجهان؛ وجه أفعال الخير ووجه أفعال الشر. وهذه القدرة على إتيان الخير والشر ستنعكس على مصدر السلطة في المجال الدنيوي بحيث يصبح ممثل السلطة في المجتمع هو الجهة القادرة على تحقيق النفع أو الضرر بمصلحة الآخرين. وهي، أيضا، سلطة متفردة ومركزية لا يشاركها أحد في كونها المصدر البدني والأول للأفعال. وسلطة كهذه لا بد وأن تكون قوية وعنيفة ومتحكمة بالآخرين لتكون قادرة على تحقيق الضرر أو النفع لهم. أما إذا ما تم تبني التركيز على جوانب الخير في القوة الشمولية، أي الأم والأب ووجه الخير في الابن، فهذا يعني أن مرجعية الخير والشر هي مصلحة الإنسان وحدها ولكنها موزعة على جوانب الثالوث المقدس

ككل. وبالتالي، مفهوم السلطة المتحكمة بمصالح الإنسان سينبع من أكثر من مصدر، مصادر الخير الدائم ممثلة بالأم والأب، وأحد أوجه مصدر الخير المتغير الممثل بالابن. وهذا سينعكس على مصدر السلطة في المجال الدنيوي بحيث ستصبح متعددة الجهات وغير مركزية وموزعة على جهتين بالأساس، كما الأم والأب، إلى جانب جهة حضورها محكوم كما الابن. فمقابل السلطة المطلقة التي مثلها التركيز على الابن، في التبني الأول، سنجد هنا توزيع السلطة على أفراد المجتمع عن طريق وجود مجلسين، مثلا، لا تصدر الأفعال إلا باجتماعهما، وسلطة مطلقة حكمها مؤقت فلا تتركز فيها السلطة إلا بتفويض من هذين المجلسين لأن حضورها محكوم.

وبغض النظر عن التعديل أو الاجتهاد في صياغة العقيدة الذي تم تبنيه، فالسلطة بحاجة إلى شرعية تستند إليها. وكما تم نسج فلسفة الحكم والسلطة بصياغة العقيدة فكذلك سيتم نسج مفهوم الشرعية. حجر الزاوية في هذه الشرعية اعتمد على حقيقة أن المجال الدنيوي قد صدر أصلا عن القوة الشمولية، وبالتالي، لا بد للسلطة في هذا المجال أن تصدر عن هذه القوة فتكون مؤيدة منها بشكل أو بآخر. وشكل هذا التأييد سيعتمد على التعديل أو الاجتهاد في صياغة العقيدة الذي تم تبنيه. فالتركيز على الابن سيعني أنه مصدر هذا التأييد، أما التركيز على الخير بشكل عام فسيعني أن القوة الشمولية ككل هي مصدر هذا التأييد. ففي كلا الحالتين مصدر شرعية الحكم هو مصدر قدسي. ولكن في الحالة الأولى، حيث السلطة المطلقة، سيأخذ هذا التأييد شكلا مباشرا، أي أن علاقة السلطة الدنيوية بمصدر هذا التأييد، الابن، هي علاقة مباشرة عبر عنها بوصف الملك "ابنا" لهذا المصدر، كما في مصطلح "أبناء حر". والدليل على هذه العلاقة محكوم بقوة وعنف ومدى سيطرة الملك، فالقوة هنا هي دليل الشرعية. أما في الحالة الثانية، حيث السلطة مشتركة، سيأخذ هذا التأييد من القوة الشمولية شكلا غير مباشر. فمن يتم تفويضه للحكم بسلطة مطلقة مؤقتة، كما في أوقات الأزمات مثلا، شرعيته أساسا مستمدة من أفراد المجتمع،

فهو سيثبت لهم مدى أحقيته بهذه السلطة عن طريق إثبات قوته وسيطرته على الأزمة التي بررت وجوده في السلطة. فشرعية السلطة المطلقة مستمدة من الناس أصلا، وعلاقتها بالقوة الشمولية تمر من خلالهم فهي ليست مباشرة. وهذا الاشتراك في قدسية الحكم مع الاختلاف في طبيعة علاقته بالقوة الشمولية من الطبيعي أن ينتج عنه خصوصية في الإنتاج المصري. فكيف لنا أن نحدد أي تعديل على صياغة العقيدة تم تبنيه في ممالك الدلتا والصعيد من خلال دراستنا لتاريخ وادي النيل مع بداية الألف الثالثة؟

"حر"، أو "حرو"، أو "حور"، أو "حورس"، هو الحر في حركته فوق الجبال والوديان والحدود، هو العالي في السماء الذي يرى كل ما هو في الأسفل على الأرض.[71] فالصقر ينقض على فريسته كالبرق، لا تصله باقي الحيوانات ولا سهام الصيادين.[72] وهو الصلة ما بين السماء والأرض، سيد الفضاء ما بينهما، الفضاء الذي تعيش فيه الريح ويصل عبره المطر ودفء الشمس وضوء القمر، المنفذ لرغبات الأب والأم منذ الصياغة العبيدية. ولعله، أيضا، حورس الحارس لمظاهر الوجود المختلفة، أو الإنسان بالذات. فهو الابن الأكبر الذي يتربع على قمة القائمة المقدسة بعد تغيب الأم والأب. والحر رمز قدسي قديم تعرفنا عليه منذ تتبعنا عادة التزين بالريش، فهو ينتمي إلى ذلك الزمن القديم أيضا، جزء من الذاكرة المشتركة ما بين وادي النيل وعسير والمتعلقة بزمن الوحدة والاندماج. بل تدل بعض المكتشفات من موقع جرزة، قرب الفيوم، إلى أن الصقر كان يحمل قدسية معينة في نهاية الألف الرابعة ق.م، حيث ظهرت منحوتات تمثله وتمثل رأس البقرة.[73] لذلك، ظهور تعديلات على الصياغة تعتمده على قمة القائمة المقدسة وممثلا لجميع "الأبناء" يبدو احتمال جد وارد وقابل للتبني من قبل

---

71 هل نرى في هذه الصفات الرغبة في العودة إلى حرية الحركة وتبادل الإنتاج المصري الذي عطلته الاستقلالية والفصل؟

72 هل نرى في هذه الصفات رمزا للقوة والشجاعة لإرهاب الرافضين للعودة إلى التكامل والاندماج؟

73 تاريخ إفريقيا العام، المجلد الأول، ج. فركوتر، ص 727. ويجدر التنويه إلى أنه قد عثر على نحت لبقرة في عسير قرب أبها حيث كانت تعبد تحت اسم بشرت أو بشرة (راجع الصليبي خفايا التوراة).

الجميع. فإذا كانت المملكة الغربية قد وحدت الدلتا تحت جناحيه فهذا دليل على حملها لواء العودة إلى الوحدة وقد يعني، أيضا، أنها لم تكتف بما حققته في الشمال بل استمرت جنوبا في نشر دعوتها. ويؤكد الأستاذ أحمد فخري على ذلك بإشارته إلى أنه "في وقت من الأوقات تغلبت الدلتا على الصعيد وكونت مملكة واحدة وأصبح للإله حورس مركز أهم من مركز ست."[74]

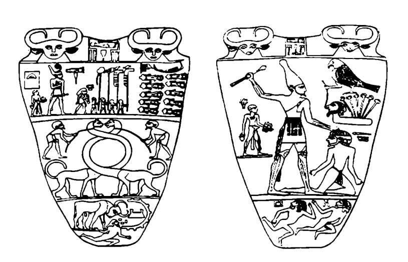
وهذه الدعوة الجديدة، انتشرت وتم تبنيها من قبل جميع مراكز وادي النيل. ودليلنا على ذلك أنها لم تتأثر بالتغيرات السياسية اللاحقة. فكما تشير كتابات حجر باليرمو والنقوش التي عثر عليها على بعض اللقى الأثرية، مثل دبابيس القتال[75]، تجددت الحروب في وادي النيل حول 3000 ق.م مما قاد إلى زوال حكم الأسر الشمالية وبداية حكم أسر جنوبية معلنة بذلك بداية ما يعرف بعصر الأسرات التي نعرفها من كتابات مؤرخينا القدماء. ومع ذلك، لم تتخلَّ الأسر الجنوبية عن "حر" بإعادة "صُت" مثلا إلى قمة القائمة المقدسة، بل استمر "حر" الجانب الرئيس المعتمد من قبل الجميع. يبدو، إذن، أن هذه التعديلات الجديدة قد نجحت بضرب نوع من التوازن ما بين الاستقلالية والوحدة، ما بين الفصل والدمج. وهذه الاستمرارية "لحر" على قمة القائمة تدل على أن تجدد الحروب كان نتيجة للصراع على السلطة ما بين أفراد الطبقة الحاكمة من ملوك وأمراء، على الأرجح ما بين الملوك في الشمال ومندوبيهم الأمراء في الجنوب. فمن السذاجة وصف هذا الصراع على أنه ثورة الصعيد على نير حكم الدلتا، كحركة شعبية. بل إن اعتماد مدن الشمال عواصم لهذه المملكة الجديدة يدل على سذاجة مثل هذا الوصف.[76]

---

74 فخري، ص 50. مع تحفظنا على كلمة إله التي أوردها وتفضيلنا لكلمة رب.

75 كتلك التي تعود لما يسمى بالملك العقرب.

76 الباحثون الأوروبيون لا يتوانون عن التصريح "بأن الجنوب استعاد استقلاله بعد أن هضم حضارة أعدائه في الشمال وواجههم بأسلحة ذات طرز شمالية." (بوترو، ص 266). وهذا المنطق يتسق، بالطبع، مع رؤية أصحاب الثقافة الأوروبية الحديثة لأنفسهم كقبائل بدوية من الشمال غزت الجنوب المتحضر وظنت أنها هضمت حضارته. وبالتالي، لم تَرَ حركة التاريخ إلا بهذا المنظار. واعتقد أن قراءتهم الخاطئة لابن خلدون قد عززت لديهم هذه الرؤية.



صورة 20: لوحة نعرمر (الإهداء المصري القديم)

ويمكننا رسم ملامح محتملة للتعديلات التي تم تبنيها في وادي النيل من قراءتنا لبعض اللقى والآثار المكتشفة لهذه الفترة. لوحة " نعرمر" التي أتينا على ذكرها سابقا، توضح لنا أولى القوائم المقدسة وشكل العلاقات الجديدة التي حددتها هذه التعديلات. اللوحة منقوشة على الوجهين لتمجد انتصارات الملك العسكرية، ومليئة بالرموز القدسية لجوانب القوة الشمولية، منها ما هو جديد ومنها ما هو قديم. فعلى الوجه الأمامي، نجد في أسفل اللوحة نقشا للثور وهو يحطم أحد الحصون وتحت قدميه جثة أحد الأعداء.[77] والثور، كرمز قدسي، نعرفه في الحضارة العربية منذ الثقافة النطوفية. وفي وسط اللوحة نقشت لبؤتين متقابلين وقد التفت أعناقهما على شكل ضفيرة، ورمز الضفيرة نعرفه منذ الثقافة العبيدية في حين أن اللبؤة تعرفنا عليها ضمن نقوش الأختام التي كانت تصور حيوانات مفترسة تهاجم أليفة. يلي ذلك نقش صوّر انتصار الملك الذي

77 لا يمكن تتبع تطور بناء الحصون في وادي النيل كما في الفرات وجنوب بلاد الشام أسوة بباقي معالم المدنية التي ذكرناها سابقا.

ظهر لابسا تاج المملكة الشمالية المميز بحية الكوبرا وأمام الملك خمسة من موظفيه يحمل أربعة منهم أربعة أعلام على قممها رموز قدسية اثنتان منها تمثل الصقر وواحدة تمثل ابن آوى والأخيرة تحمل رمزا تجريديا ذو شكل بيضاوي هويته غامضة، وأمامهم نقشت جثث الأعداء مقطوعي الرؤوس حيث تم وضع رأس كل واحد منهم بين قدميه.[78] ونحن هنا، أيضا، أمام رموز قديمة، الحية رمز تجدد الحياة، ورموز جديدة على قمم الأعلام. وفي أعلى اللوحة نقش اسم الملك في مستطيل يمثل واجهة القصر أو المعبد، وعلى يساره ويمينه نقش رمز جديد لوجه إنساني بقرني وأذني بقرة، وهو رمز أنثوي اسمه حت – حر أو حاثور.[79] أما الوجه الخلفي للوح، ففي أعلاه نجد إعادة لنقش اسم الملك محاطا برمز حت – حر، وفي وسط اللوحة نقش الملك لابسا تاج الجنوب هذه المرة، بشكله القمعي، قابضا على ناصية ملك أعدائه ورافعا بيده دبوسا، أو صولجان، القتال ليهوي به على رأس الرجل. وأمام الملك نرى نقش الصقر، رمز "حر"، وقد قبض بين مخالبه على حبل يجر به أسرى الحرب. وفي أسفل اللوحة نرى مشهدا لاثنين من أعداء الملك يلوذان بالفرار. أما الرمز الجديد في هذا الوجه فهو الصقر. فمع أن رأس البقرة والصقر نعرفهما من موقع جرزة للفترة السابقة "لنعر مر" بقليل، إلا أن المقصود بأنها رموز جديدة يعود إلى حداثتها النسبية مقارنة مع الرموز الأخرى.

النقوش على هذه اللوحة تمدنا بملامح التعديلات التي طرأت على الصياغة العسيرية. فهناك توازن ما بين الفصل والدمج في أسلوب النقش والرموز المستخدمة. الفصل نراه واضحا في فصل المشاهد المنقوشة عن بعضها البعض بخطوط تحدد نطاق كل مشهد، كما نلاحظه بإعطاء رموز محددة لجوانب القوة الشمولية ما بين الثور والحية والصقر والأعلام الأربعة. ولكن هناك مظاهر للدمج

---

78 تشرني، ص 10.

79 أورده أحمد فخري حت حور، ص 76. وحاثور كترجمة للتسمية الأوروبية. راجع بوترو - الشرق، ص 322.

القديم كما في التفاف عنقي اللبؤتين في ضفيرة، وفي دمج وجه إنساني مع قرني وأذني بقرة. فما الذي يفهم من ذلك؟

إن المساحة المعطاة لنقش الرمز حت – حر والثور والأعلام الأربعة متساوية، ولكنها أصغر من المساحة المعطاة للرمز حر. كما أن نقش الملك يبلغ أكثر من ضعف نقش موظفيه وأربعة أضعاف جنده في حين أنه يساوي نقش ملك الأعداء الذي يهم "نعر مر" بضربه على رأسه. وتوزيع المساحات بهذا الشكل ليس من قبيل الصدفة، بل يحمل مغزى معينا. حت – حر، هذا الرمز المركب، هو رمز أنثوي حيث تقابل أنوثة البقرة ذكورة الثور وأنوثة الوجه الإنساني ذكورة الملك. وواضح من الاسم أن هناك علاقة ما بينها وبين حر، فماذا تعني إضافة كلمة "حت" إليه؟ حت، ذكرناها سابقا على أنها تعني حث أو السرعة والخفة، ولكنها، أيضا، تعني باللغة العربية وما زالت، قطعة من أو جزءاً من شيء ما. فالفعل حتّ يعني قشَر أو أزال جزءاً من كل، كما أن كلمة "حتة" مازالت تعني الحي/الحارة، أو الناحية، كجزء من المدنية أو المنطقة الكل، وهي بهذا وصف لمنطقة أو مكان. فهل تعني حت – حر جزء من حر أم المكان الذي جاء منه حر؟ كرمز أنثوي، تدل حت – حر على الأم والزوجة معا، مما يذكرنا بالثالوث المقدس العبيدي: الأب والأم والابن. إذا كانت حت – حر الأم، فالوجه الأمامي للوحة وضعها في الأعلى وفي النطاق الأسفل نقش الثور وبينهما الضفيرة التي تدل على الاندماج، لعلة الزواج، الذي أنتج حر الابن. ولكن الثور نقش في حالة فعل، فهو يحطم حصن الأعداء، ويعتبر، لذلك، تمثيلا للملك.[80] هذا جائز، ولكنه يعني أن حت – حر لا تمثل الأم بل الزوجة، كجزء من حر لا المكان الذي جاء منه، وبالتالي مثل حر الزوج. ولكن من هو الابن في هذه الحالة، هل هو الملك بحد ذاته؟ إن الحجم الكبير المعطى للملك مقابل موظفيه وجنده يضعه في مرتبة منفصلة عنهم، منعزل ومتفرد ومتعال ومسيطر. ولا يشاركه في هذا الحجم سوى الملك الآخر فهو مبجل وإن كان عدوَه. وقد يكون من هنا مصطلح "أبناء حر" الذي استخدمه

80 فخري، ص 79.

ملوك وادي النيل في وصف أنفسهم، فالابن هنا هو الملك الذي هبطت عليه الملكية من السماء، من جانب الابن في الثالوث المقدس، ومنه أخذ شرعيته.

ولكن هذا لا يكفي للخروج بفكرة متسقة حول شكل القائمة القدسية وعلاقة هذه الرموز ببعضها البعض بعد. هناك جوانب محددة مثل "حر" و"حت – حر" والثور والحية. "حر" هو أهمها بسبب الحجم الكبير المعطى له في النقش، يتبعه "حت – حر" بسبب موقعها في أعلى اللوح على الوجهين ونقشها مرتين تحيط باسم الملك. وهي لا يمكن أن تكون أما لحر بسبب معنى أسمها الذي على الأرجح يعبر عن كونها جزءا منه، إلى جانب دمج الدنيوي، الملامح الإنسانية، بالربوبي أو القدسي في الرمز المعطى لها.[81] إذن، لا يوجد لحر أب أو أم في هذه اللوحة لأنهما ينتميان إلى قمة القائمة، إلى الثالوث البدني الذي تم تغييب جانب الأم والأب فيه. فحر هنا يصدر منه ثالوث مقدس ثانوي تقع على طرفه الثاني حت – حر التي سمح جزؤها الإنساني باعتماد الملك ابنا، أو نسخة عن حر والطرف الأخير في الثالوث. ومثلت الضفيرة في اللوحة وحدة أجزاء هذا الثالوث في حين فصلت الرموز القدسية الأخرى ونقشت بأحجام أصغر تعبيرا عن ضآلة أهميتها، تماما كما فصل الملك عن باقي رعيته.

وهذا يعني أن التوازن ما بين الفصل والدمج ربما كان نتاجه هذه القائمة المقدسة التي تم فرضها، بالقوة أحيانا، على باقي مراكز وادي النيل في محاولة العودة إلى الوحدة وضمان سير الصالح العام. والسلطة هنا مطلقة، كما هو واضح. وقد أدرك الباحثون في تاريخ وادي النيل هذه الحقيقة دون التعرض لصياغة العقيدة التي أجازت مثل هذه السلطة. فقد كان للملك "الأمر في الحياة والموت على جميع أفراد شعبه."[82] وكما سبق وأشرنا، لا يمكن أن تتحقق هذه السلطة إن لم يكن الملك مرتبط بعلاقة مباشرة مع القوة الشمولية ومنها يستمد

---

81 وسيكتسب هذا الجانب القدسي أهمية أكبر عندما نتعرف لاحقا على رمز السماء "نوت" الذي كان يُمثّل تارة ببقرة سماوية مرصع بطنها بالنجوم وتارة بامرأة منحنية كمظلة فوق الأرض.

82 إبراهيم. ص 111.

شرعيته، لذلك كان يعتبر "الصورة الحية للإله على الأرض."[83] وبالتالي، دليل حكمه لا بد وأن يكون القوة والعنف والسيطرة المحكمة. وهذا يتطلب أن تكون مرجعية الخير والشر هي بالأساس المصلحة الإنسانية، مع التقليل من أهمية وجود مصلحة لا يعرفها غير القوة الشمولية. وسوف يكون لمثل هذا التبني البدني تأثيره على خصوصية الإنتاج المعرفي في وادي النيل كما سنتعرف عليه لاحقا.

أما العلاقات الجديدة المحتملة التي نتجت عن هذه التعديلات، فيمكننا أن نستدل على ملامحها ليس إلا. فالعلاقة ما بين القوة الشمولية والمجال الدنيوي بعد الفصل أصبحت بحاجة إلى ردم الهوة التي يقف عليه مشرف، أو حلقة وصل، لضمان الاتصال بها بعد أن كانت العلاقة أكثر مباشرة في الماضي. فالملك، "ابن حر" أصبح هو حلقة الوصل بينهما والقائم أو المشرف عليها، وهذه هي حقيقة دوره وسر قداسته. لهذا هو مبجل وأكبر حجما من الآخرين. وهو أيضا، بالضرورة، حلقة الوصل ما بين المجال الدنيوي والمجال القدسي الذي تنتقل إليه الروح بعد موت الجسد. وبالتالي، الحضور المستمر للملك في حياته ومماته أصبح مهما جدا للمحافظة على الصلة مع القوة الشمولية والمجال القدسي، لحفظ التوازن ما بين أقسام الوجود. ولعل هذا يوضح لنا أكثر السبب وراء اعتماد الكهوف الجبلية كمدافن في وادي النيل، كما مثلتها المصطبات والأهرامات، مقابل اعتمادها كمعابد في وادي الفرات، كما مثلتها المصطبات والزقورات. فالملك كان "وحده الذي يستطيع أن يقرب القرابين والذي يمثل في نقوش المعابد وهو يتعبد أمام الآلهة. أما في واقع الأمر فإن الكهنة كانوا يقومون مقامه غير أنهم ما كانوا يؤدون الشعائر الدينية ذاتها إلا باعتبارهم نوابا عن الذات الملكية."[84]

وطقوس الدفن توضح لنا هذه الأهمية للملك كحلقة وصل مع المجال القدسي. فالملك كان يدفن في الأرض، مع استمرار ثني الجثة، ثم يبنى فوق قبره

83 إبراهيم. ص 110.

84 دريتون. ص 93.

مصطبة عظيمة لا تقل أبعادها عن مصاطب المعابد العبيدية. وللمصطبة مدخل يزينه عمودان فوقهما عارضة، تماما كمداخل المدافن المكتشفة لهذه الفترة في بلاد الشام والخليج العربي ولاحقا على السواحل الأوروبية حتى النرويج. ويفضي المدخل إلى معبد صغير داخل المصطبة تقام فيه طقوس دينية جنازية عند زيارة قبر الملك. ومن المعبد الصغير يتم دخول سرداب جانبي يحوي في نهايته تمثالا للملك.[85] يدلنا هذا الاهتمام بالقبور والإسهاب في تفاصيلها على أهمية الملك كصلة وصل ما بين المجال الدنيوي والقدسي. بل في بداية عهد الأسرة الأولى كان قبر الملك محاطا بقبور أخرى، على الأرجح لأفراد أسرته وحاشيته، كتقرّب من حلقة الوصل القدسية هذه، وهي عادة ستختفي لاحقا.[86] ويأتينا من القبور دليل آخر على أهمية هذا الدور للملك في مماته. فقد اتضح من الحفريات في موقع أبيدو، أبيدوس، في الصعيد وموقع سقارة في الدلتا، على احتمال وجود أكثر من قبر للملك. فقد تم العثور على أسماء ملوك الأسرة الأولى على مقابر في كلا الموقعين. بل تم العثور على مقابر أخرى تحمل أسماءهم في موقع طرخان، جنوبي كفر عمّار.[87] وفرض تعدد المقابر هذا مشكلة لدى علماء الآثار حول الموقع الحقيقي الذي تم فيه دفن الملوك. وتعدد هذه المقابر فسّره الأوربيون على أنه نوع من بناء الأضرحة لتخليد ذكراهم.[88] ولكننا نراه، في الحقيقة، متسق مع دور الملك كحلقة وصل ما بين المجال الدنيوي والقدسي مما فرض ضرورة بناء أكثر من قبر له لا لتخليد الذكرى، التي من الأسهل نحت وتوزيع آلاف التماثيل لتحقيقها، بل كرمز قدسي لقيام هذه الصلة وفرصة استخدامها من قبل سكان المناطق المختلفة للاتصال بالمجال القدسي.

على أية حال، دور الملك كحلقة وصل يفرض عليه أعباء كثيرة في حياته لضمان فرض سلطته، كما يفرض على أتباعه أعباء إضافية في التحضير لمماته

De La Croix and Tansey, p.68 85

86 بوترو. ص 290.

87 فخري. ص 79.

88 فخري. ص 79.

لضمان تحقيق مثل هذا الاتصال. فالملك، كصورة عن حر في المجال الدنيوي، كان مضطرا لإثبات قوته وقدرته بشكل مستمر. وهذا يعني أن الحرب لتثبيت دعائم المملكة وتأمين حدودها وطرق التجارة إلى جانب بناء السدود والترع كان جزءا أساسيا من نشاط الملك. وهو ما تؤكد عليه اللقى والمعالم الأثرية والكتابات على حجر منف (باليرمو)، التي خلدت ملوك الأسرة الأولى، ما بين 3000 – 2850 ق.م، في انتصاراتهم العسكرية الكثيرة أو في تشييدهم للمعابد وشق الترع ورعاية الاحتفالات الدينية.[89] ولعل أوضح دليل على أن سلطة الملك المطلقة كانت تعتمد على قوته وعنفه ومدى سيطرته، تأتينا مما يعرف بعيد "السد"، وهو طقس احتفالي خاص بملوك وادي النيل. فبعد مرور ثلاثين عاما على وجود الملك في الحكم، عليه أن يثبت أنه ما زال يمتلك القدرة والقوة الكافيتين لاستمرار شرعيته وعلاقته المباشرة بالقوة الشمولية وإلا عليه أن يتنازل عن الحكم ويفسح المجال لملك جديد.[90] في هذا العيد يقوم الملك بطقوس خاصة تدل على استمتاعه بالصحة الوفيرة، أو يعمد إلى تشييد معبد جديد أو شن حملة عسكرية. فمعنى عيد السد "تجديد شباب الملك ونشاطه وقوته حتى لا تتلاشى قوة الملكية الكامنة في شخصه. وكان يرمي من وراء ذلك إلى استعادة حياته ونشاطه وأهليته للحكم فترة أخرى."[91] وعيد سد، عيد القوة والمنعة، يعود إلى فترة مبكرة في تاريخ وادي النيل. فأقدم الأدلة عليه تأتينا من حكم الملك "دن" خامس ملوك الأسرة الأولى.[92] وبسبب معنى هذا العيد، فمن الطبيعي أن نتوقع قيام الملك بالاحتفال به لإثبات قوته في حال تعرضها للتحدي. لذلك، لن يفاجئنا عدم التزام الملوك في وادي النيل بفترة الثلاثين عاماً لإقامة هذا العيد.[93] وكون هذا العيد خاصا بملوك وادي النيل، لا يعني أنه لا ينتمي إلى الإطار العام لوحدة العرب الثقافية. فسوف نتعرف لاحقا على أن "أيل"، الرب

---

89 فخري. ص 80-81.
90 فخري. ص 82.
91 إبراهيم. ص 111.
92 دريتون ص 157.
93 إبراهيم. ص 111.

الأكبر في الجزيرة العربية، قام بإثبات أهليته لهذا المنصب، من بعد أن شيع عنه بأنه قد كبر وشاخ، عن طريق زواجه بإلهتين والإنجاب منهما، كما أنه بعد مرور ثلاثين عاما على حكمه عمد إلى شن حرب جديدة على والده.[94] ونلاحظ هنا العلاقة الوثيقة ما بين معاني ومظاهر عيد السد الملكي في وادي النيل وما قام به "أيل"، مما يؤكد لنا انتماؤهما إلى مصدر واحد. وتحوله في وادي النيل إلى احتفال دنيوي يعود لاعتماد الملك كصاحب طبيعة إلهية كما أوضحنا أعلاه.

ومن ضمن الأعباء الأخرى التي تقع على الملك في حياته، أيضا، الاهتمام ببناء قبره لأنه في مماته سيكون حلقة الوصل مع المجال القدسي. وهو عبء يشاركه فيه أتباعه بسبب إيمانهم بدوره هذا. وبالتالي، الجهود الضخمة التي تطلبها بناء المصطبات، والأهرام لاحقا، كانت جزءا من واجب مقدس وليس لها علاقة بتسخير الملك لشعبه في سبيل بناء صروح تعبر عن عظمته الخاصة، كما درج الباحثون الأوربيون على نشره.

يمكننا أن نستنتج، إذن، أن الملك "نعر مر" قد نجح في تحقيق العودة إلى الوحدة والاندماج تحت قائمة قدسية أتينا على ملامحها وفق تعديلات على صياغة العقيدة غيبت الأم والأب لصالح الابن مصدر الأفعال المتغيرة. وبالتالي، فهي تعديلات اعتمدت مصلحة الإنسان أساس مرجعية الخير والشر وأن السلطة العليا في المجال الدنيوي هي القادرة على تحقيق النفع أو الضرر بمصلحة الآخرين. فهي سلطة تستمد شرعيتها من ذلك الابن بشكل مباشر مما يحولها إلى سلطة مطلقة ذات صبغة ألوهية. ولكن من هم هؤلاء الأعداء الذين كان "نعر مر" يحاربهم كما تدل نقوش اللوحة؟

لم تحمل اللوحة نقوشا تساعد على تحديد هوية أعداء "نعر مر"، وإن كان هناك ترجيح لا أكثر على أنهم ربما سكان شمال غرب الدلتا.[95] فالنقوش التي

---

94 الباش. ص 32 + ص 56.

95 الباش. ص 84.

ترسمهم بوضوح أظهرتهم عراة، للتدليل على أنهم أسرى أو أعداء، فيما عدا ملكهم الذي لا يلبس سوى حزاما وقطعة قماش تستر عورته. ولكن هناك ملامح واضحة لهم مثلتها عصابة الرأس ولحاهم المسترسلة، إلى جانب شعرهم المسترسل الطويل. وأقدم شبيه لهينة رجل بلحية مسترسلة وعصبة على رأسه كانت هينة الرجل الذي يتوسط أسدين على يد سكين جبل أراك والتي تعود إلى حوالي 3500 ق.م. وقد أشرنا إلى أنها تمثل التأثير المبكر لعسير وليس لوادي الفرات، كما جرت العادة، بسبب غياب مثل هذا النقش في وادي الفرات طوال الألف الرابعة ق.م. فهل هناك ما يربط بين هؤلاء الرجال على لوحة "نعر مر" وبين نقش الرجل على قبضة السكين؟ هل هناك ما يشير إلى أن انتصار "نعر مر" العسكري الذي تم تخليده على هذا اللوح كان جزءاً من الصراع على التعديلات على صياغة العقيدة كما تلاحق خروجها من عسير؟



ور 21: [illegible] - الوركاء ([illegible])

بوحي الوحدة الثقافية التي ضمت العرب من البحر إلى البحر، ما لا نستطيع الإجابة عليه في

وادي النيل نجد له إجابة في وادي الفرات والعكس صحيح. في الوركاء تم العثور على مسلة بازلتية تعود إلى نهاية الألف الرابعة ق.م بداية الألف الثالثة ق.م نقش عليها مشهد لصيد الأسود. فقد ظهر في أعلى اللوحة رجل يشد عصبة على رأسه وله لحية مسترسلة، عاري الصدر ويلبس وزرة، نقش وهو يطعن أسدا بالرمح. وفي أسفل اللوحة نقش الرجل وهو يهم برمي سهم على أسد جريح مغروز فيه سهمان، وإلى الأسفل منه أسد جريح آخر، أو ربما مقتول، مغروز فيه ثلاثة سهام.[96] فهل هناك علاقة بين هذا الرجل وذاك المنقوش على قبضة السكين يتوسط أسدين في وادي النيل؟ الاثنان عراة الصدور ويلبسون وزرة، ولهم لحيتان مسترسلتان ويشدان على رأسيهما عصبتين، وقد ظهرا مع أسود. ومن الوركاء أيضا، تم العثور على تماثيل صغيرة من الحجر لرجال عراة يشدون عصبة على رؤوسهم ولهم لحى مسترسلة وقد وقفوا بساقين ملتصقتين وأيديهم على صدورهم.[97] وقد تم الكشف في وادي النيل عن لوح حجري يحمل الكثير من هذه الملامح ويعود لنهاية الألف الرابعة ق.م، أطلق عليه لوح الصيادين.[98] فقد نحت على اللوح رجال ملتحون عراة الصدور ويلبسون وزرة ويحمل بعضهم الرماح وآخرون الفؤوس وآخرون قطعا خشبية على شكل زاوية ولكن أكثرهم نحت يحمل القوس والسهام. أما حولهم فقد نحت عدد من الحيوانات الأليفة مثل الغزلان والأيائل والأرانب. أما ما خرج هؤلاء الرجال لصيده فقد كان الأسود التي نحت اثنان منها وقد غرست في جسديهما السهام.

يصعب بهذا أن نتجاهل وجود علاقة من نوع ما تربط هذه المشاهد التي ظهرت من الفرات إلى النيل. فيبدو للوهلة الأولى وكأننا أمام عادة تزين قد انتشرت من الفرات إلى النيل تشبه عادة التزين بالريش التي تتبعناها سابقا. ظهور هيئة هؤلاء الرجال مرتبطة بالأسد ومتسلحة بالقوس والسهام قد يكون فيه رمز معين لا يوجد ما يساعدنا على التكهن به بعد. فتوسط أسدين أو صيدهما

96 بارو- سومر. ص 123.
97 أبوعساف. ص 162.
98 Aldred, p 49.

بالرمح والسهام يرمز، بلا شك، إلى القوة والعنف. ولعل ظهور أصحاب عادة التزين هذه مهزومين أمام "نعر مر" يدل على أنهم حملوا اجتهادا لصياغة عقيدة الفصل بات مرفوضا حوالي 3000 ق.م. وهذا الرفض لم يقتصر على وادي النيل بل شمل وادي الفرات أيضا مع بداية الألف الثالثة ق.م. ففي الوركاء نفسها تم العثور على تماثيل صغيرة، من الحجر الجيري – الكلسي، لأسرى كبلت أيديهم خلف ظهورهم ولهم لحى مسترسلة "كأنها لبدة أسد."[99] فهل هذا مجرد صدفة؟ هل من قبيل الصدفة أن يعمد العرب في وادي النيل ووادي الفرات في 3000 ق.م إلى قتال جماعة نقشت في الواديين بهيئة متشابهة؟ وهل من قبيل الصدفة أن تظهر لقى أثرية لنفس هذه الجماعة في الواديين مرتبطة بالأسود؟



ور 22: نا الوركا (الصور: [illegible]

إن "الصدف" لا تنتهي عند هذا الحد. ففي الوركاء، أيضا، تم العثور على إناء حجري ملفت للانتباه جرى إطلاق مصطلح إناء الوركاء عليه، يعود إلى حوالي 3000 ق.م. والإناء عبارة عن مزهرية رخامية ارتفاعها 1,55 م وقطرها 36 سم، وزعت زخارفها على أربعة حقول تمثل أول مشهد ديني مفصل يتم العثور عليه في وادي الفرات.[100] المشهد مقسم إلى أربعة

---

99 Aldred, p 49.

100 أبو عساف، ص 170.

حقول أو أطر فوق بعضها، وهو شبيه بالفصل إلى حقول الذي تم اتباعه على لوحة "نعر مر"، في أسفل الإناء يظهر الحقل الأول وقد نحت فيه خطوط متعرجة تمثل الماء، ينبت منه النبات؛ الحقل الثاني فوقه مباشرة، نحت فيه صور متلاحقة من الأغنام تسير من اليسار إلى اليمين؛ يتبع ذلك مساحة صغيرة خالية من النحت ثم الحقل الثالث وقد نحت عليه مجموعة من الرجال العراة حليقي اللحى والشوارب لا يلبسون عصبة على رؤوسهم ويسيرون من اليمين إلى اليسار، يحمل كل واحد منهم سلة أو جرة تحوي الغلال؛ تتبع ذلك مساحة أخرى غير منحوتة ثم الحقل الأخير وقد نحت عليه مشهد تقديم هذه الغلال داخل المعبد إلى امرأة تلبس ثوبا طويلا، قد تمثل الكاهنة العظمى، وهي تستقبل هذه الجموع التي يتقدمها رجل. هناك كسر في الإناء عند صورته، يلبس ثوبا طويلا، قد يمثل الحاكم، ولثوبه ذيل كثوب العروس يحمله له رجل يلبس وزرة حول وسطه حليق اللحية والشارب ولا يلبس عصبة على رأسه أيضا.[101] فهل هناك علاقة ما بين ظهور تماثيل الأسرى بلحى وعصبة رأس وظهور جميع الرجال في الإناء دون لحى ودون عصبة رأس؟ كيف لا.

صائد الأسود ظهر بهيئة مميزة وعنوان النقش يدل على القوة والشدة. ثم ظهرت الهيئة ذاتها على شكل أسرى عنوانا للهزيمة والضعف. إذن، هناك صراع ما على صياغة العقيدة ما بين جماعة اللحى والعصبة وجماعة أخرى. أليس من المنطق أن تكون هذه الجماعة الأخرى هم الذين ظهروا على إناء الوركاء بهيئة نقيضة؟ فليس من قبيل الصدفة أن يظهر رجال الملك "نعر مر" على لوحته وهم حليقو اللحى وبدون عصبة على رؤوسهم، فيما عدا حارسي اللبؤتين والملك الذي ظهر بلحية. وللتأكيد على أهمية الظهور بهيئة نقيضة لأصحاب اللحى فقد بدأ العرب في وادي النيل منذ عهد الملك "زر"، أو "آزر"، ثالث ملوك الأسرة الأولى، يحلقون لحاهم ويضعون لحى مستعارة ويحلقون ضفائرهم أيضا ويلبسون ضفائر مستعارة.[102] وإن كان هذا لا يكفي للتدليل على انتفاء الصدفة، نقول إنّ نقش

101 بارو- سومر. ص 118-120.
102 إبراهيم. ص 96.

اللبؤتين على لوحة "نعر مر" قد ظهر، أيضا، على إناء الوركاء. ولا يسعنا إلا أن نرى في ذلك اعتماد علاقة النقيض، ما بين الأسد، كرمز لجماعة اللحى والعصبة، واللبؤة كرمز للجماعة التي قاتلتهم وغلبتهم. ولكن هل يشير هذا التشابه ما بين وادي النيل والفرات إلى اعتماد نفس التعديلات على صياغة العقيدة؟



ور 23: نقش الصور على إناء الوركاء

([illegible])

إن قراءة الرموز القدسية التي نقشت على إناء الوركاء، متبعين نفس الأسلوب الذي استخدمناه في قراءة لوحة "نعر مر"، ستمكننا من وضع الخطوط العريضة للتعديلات على صياغة العقيدة التي تم تبنيها من قبل وادي الفرات. أول ما يلفت انتباهنا أن المساحة المخصصة لكاهنة المعبد والملك والرجال كانت متساوية. فلم تظهر الكاهنة، أو الملك مثلا، بحجم أكبر كما لاحظنا على لوحة "نعر مر". فما يميز الكاهنة والملك هو لباسهما مقارنة مع الرجال العراة وخادم الملك بوزرته. فهل يعني هذا أن علاقة الكاهنة أو الملك مع القوة الشمولية ليست علاقة مباشرة، وبالتالي، لا يمثل أي منهما حلقة وصل مع القوة الشمولية كممثلين للإله على الأرض؟ وعليه، هل يعني ذلك أن هناك تركيز على أفعال الخير بشكل عام مقابل التركيز على الأفعال المتغيرة؟

من السهل علينا تحديد أربعة رموز قدسية على الإناء. في النطاق العلوي نلاحظ تكرارا لنقش كبش بقرون نهايتها معقوفة وخلفه لبؤة. وما يلفت الانتباه تضخيم حجم الكبش ليأخذ نفس المساحة المخصصة للبؤة بحيث ظهر ارتفاع الكبش مساويا لعرض اللبؤة وعرض الكبش مساو لارتفاعه اللبؤة. والى الأسفل من هذين الرمزين يظهر تكرار لنقش ثور مساو لحجم الكبش واللبؤة أيضا. وقد نقش الثور بأسلوب مميز بالفعل. فرأس الثور نحت نافرا كباقي النقوش على الإناء، أما باقي جسده فقد خطط بحزوز غائرة للتدليل عليه فقط. وكأن المعنى المرسل هو أن الثور – الابن موجود ولكنه غير مكتمل الظهور أو أن ظهوره مكتملا له شروط ومعطيات، أما الوضع الطبيعي لهذا الابن فهو الإيحاء بوجوده كاملا. وهذا يتسق بشكل مدهش مع تصورنا لأحد الاجتهادات التي كان من الممكن تبنيها من قبل مراكزنا الحضارية. فالأم والأب، كما تمثلهما اللبؤة والكبش، قد ظهرا مكتملين بوضوح لأنهما يمثلان الأفعال الدائمة، الخير الدائم. أما الابن، الثور، المسؤول عن الأفعال المتغيرة، فقد تم التركيز على جانب الخير فيه بنقش الرأس واضحا ومكتملا مع الإيحاء بوجود جانبه الثاني، وجه الشر، عن طريق نقشه بحزوز غائرة. فتكون صياغة الفصل هنا قد رسمت دورا لجوانب الخير الدائم في تحقيق الخير المتغير وضمان تكراره بشكل منتظم. أي أن يدها في هذه الحالة هي عليا مقابل الاجتهاد السابق الذي اعتمد يد الابن هي العليا. وبسبب تبني هذا التعديل على صياغة الفصل، تم نسج قوانين تحكم علاقة الأفراد داخل المجتمع وتحديد مفهوم السلطة العليا في المجال الدنيوي. والتراث العربي الأدبي الذي خرج من وادي الفرات يؤكد لنا أن مفهوم السلطة العليا في المجتمع قد مثلت انعكاسا لهوية القوة الشمولية عن طريق تشديد التركيز على جانبي الأم والأب وتقليل التركيز على الابن. ففي إحدى قصص الملاحم القصيرة التي عثر عليها منقوشة على ألواح طينية في مدينة نفر، تعود إلى الألف الثانية ق.م، قصة البطل جلجامش حاكم الوركاء، حوالي 2500 ق.م. وتتحدث عن حرب نشأت ما بين الوركاء ومدينة كيش التي كان يحكمها الملك "عكا". وتشير القصة إلى أن السلطة في المدينة كانت بيد مجلسين؛ مجلس للأعيان وهم شيوخ

المدينة، ومجلس للمحاربين وهم شباب المدينة. وكان اتخاذ أي قرار يتم بالإجماع من قبل هذين المجلسين المتساويين في الأهمية.[103] ولكن في حالات الطوارئ، كالحرب مثلا، يتم اختيار رجل يعطى سلطة مطلقة ليكون بإمكانه اتخاذ القرارات السريعة ومواجهة المخاطر، ويطلق عليه لقب لو – جال أي الرجل الجليل.[104] ثم تعود الأمور إلى المجلسين بعد زوال حالة الطوارئ. ولعلنا نرى في التعديلات المحتملة على صياغة العقيدة، كما شرحناها سابقا، مصدر هذا التشريع. فالملك – الابن موجود ولكن ظهوره مكتملا يتم حسب شروط ومعطيات معينة. أما الأم والأب، المجلسين، فاكتمال ظهورهما، دائم وأساسي ولهما دور في أفعال الابن. فنحن هنا أمام مثال مباشر على الفرق في رؤية الثالوث المقدس العربي والعلاقة ما بين أقطابه وانعكاس ذلك على المجال الدنيوي في وادي الفرات مقارنة مع وادي النيل، وذلك مع بداية الألف الثالثة ق.م.

هذا الانتفاء للملك كحلقة وصل ما بين المجال الدنيوي والقدسي، في حياته أو مماته، يقف وراء التركيز على الكهف كمعبد بدلا من مدفن. كما أنه ينفي الحاجة لقيام الملك بإثبات قوته وسيطرته بإقامة المباني وشن الحروب وما شابه ذلك. فالمحرك للعمارة هم الناس أنفسهم، وشن الحروب مناط بقرار من الناس أنفسهم، والاتصال بالقوة الشمولية يقوم به الناس أنفسهم عن طريق المعابد. وبالتالي، تماثيل الأسرى المكتشفة في الوركاء لا تمثل، بالضرورة، حربا ما بين المدن في جنوب الفرات. فهي على الأرجح كانت نتاج مجهود جماعي للمنطقة ككل ضد أتباع تعديل على صياغة العقيدة. والندرة الكبيرة لمثل هذه اللقى حول 3000 ق.م، تدل على محدودية حالة الصراع والحرب. وعليه، حالات الطوارئ كانت محدودة، إن لم تكن شبه معدومة، في هذه المراكز مما يعني انتفاء الحاجة

---

103 باقر ـ ملحمة. ص 191 192.

104 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 314 ـ 315. وجال. كما في صال وجال. هي بطبيعة الحال نفس كلمة جلَ وجلال وجليل. أما كلمة "لو" فما زالت مستعملة إلى الآن كما في وَلْو بمعنى رجل ومؤنثها وَلِي أو وَلِيَه. ونلاحظ. أيضا. أن الكلمة التي تدل على نقيض الرجل "لو" في اللغة العربية هي ولَ بمعنى هرب وتولَى.

لوجود الحاكم المطلق مع بداية الألفية الثالثة. فأقدم سور حول مدن جنوب الفرات يعود إلى مدينة الوركاء وقد تم بناؤه من قبل جلجامش حول 2500 ق.م. لذلك، لا نجد ما يمنع وجود اعتراف متبادل ما بين هذه المراكز بأنها متساوية من حيث الأهمية وقراراتها مشتركة فيما بينها بعيدا عن أي سيادة مطلقة لإحداها على الأخرى. ومع أن العادة قد جرت على الاعتراف بوجود مملكة فقط في حالة الكشف عن وجود ملك وسلطة مطلقة، أو مركزية، إلا أن هذا لا يصف الخيار الوحيد المحتمل. فلا يوجد ما يمنع قيام مملكة سلطتها أفرادها.

والى جانب رموز الثالوث القدسي، يمكننا تحديد رمز رابع جديد وملفت للانتباه. فمعظم الرموز التي تعرضنا لها حتى الآن، في وادي النيل أو الفرات، كانت رموزا مشخصة لحيوانات أو رموزا مركبة من حيوان وإنسان. ولكننا هنا نجد أنفسنا أمام رمز هندسي، مثل الرمز البيضاوي على قمة أحد الأعلام في لوحة "نعر مر"، ولكن أعطيت له الحياة بلمسات فنية جعلته أشبه بالرسوم المتحركة التي نعرفها اليوم. إنه عبارة عن عصا لها رأس كروي بعيون وشعر مسترسل طويل وأيدي، عصا تدب فيها الحياة. وهي ذات أهمية واضحة من حيث المساحة التي أعطيت لها على الإناء. فقد تم نقش اثنتان منها تقفان خلف الكاهنة ولهما نفس طولها. وخلفهما، أي داخل المعبد، تم رسم ثالثة تقف على درج، أو أعمدة، وأمامها اثنان من موظفي المعبد. الموظف الأمامي ظهر يحمل بيديه أواني فارغة وكأنه يهم بتسليمها ليتم تعبئتها بالغلال لصالح المعبد. وقد استوقفتنا هذه العصاة – الرمز طويلا. فالرمز خارج الثالوث ولا يبدو له صلة واضحة به، ولم يتم تكراره على الإناء كما حدث مع رموز الثالوث. كما أن هذا الرمز نقش بطريقة تعطي انطباعا بأنه أنثوي. فأخذنا بمحاولة تتبع ظهوره في نقوش أخرى أو على طبعات الأختام التي تعود لتلك الفترة فاكتشفنا بأنه في الحالات النادرة التي ظهر فيها كان مرتبطا بالمعبد. فهو إما أن ينقش أمام مدخل المعبد [105]، أو يظهر على جانبي المعبد.[106] وإذا ما تتبعنا ظهوره على هذه

105 أبوعساف. ص 184. صورة رقم 57 ختم (أ).
106 بارو- سومر. ص 122. صورة 91 ختم (أ).

الأختام نلاحظ بسهولة أن صفات الكائن الحي تأخذ بالتلاشي تدريجيا بحيث ينتهي ظهورها إلى عصاة لها حلقة في أعلاها أو رأس كروي وحسب. وإذا ما قارنا هذه الهيئة مع هيئة العصاتين اللتين ظهرتا مع نقش الكاهن لابس الريش، الذي تم الكشف عنه في كيش ويعود إلى حوالي 2500 ق.م، نلاحظ بأنها باتت ترمز للمعبد بشكل غير مباشر، أو للكاهن أو شخص صاحب قداسة ما، فالريش على رأس الرجل هو الريش على رأس الكاهنة فوق إناء الوركاء. ومع دخولنا في عصر "شارو كين" (سرجون) الأكدي يبطل استخدام هذا الرمز. والدور الذي لعبته العصاة ذات الرأس الكروي أو المعقوف نعرفه جيدا على امتداد الحضارة العربية إن كان في وادي النيل أو عسير أو العراق وبلاد الشام. بل إن امتلاكها لصفات كائن حي نعرفه جيدا من لوح عثر عليه في وادي النيل ويعود لنهاية الألف الرابعة ق.م كذلك. يطلق الباحثون على هذا اللوح اسم "ساحة القتال" لأنه يمثل رجالا عراة لهم لحى وقد ظهرت هيأتهم شبيهة بالرجال على "لوح الصياد"، يفتك بهم الأسود والنسور، وكأن الذي كان فريسة أصبح الآن هو الصياد! وفي أعلى اللوح ظهر اثنان من هؤلاء على شكل أسرى كبلت أيديهم خلف ظهورهم وتسوق كل واحد منهما العصاة التي نحتت بيدين تمسك بالأسرى مما أعطاها صفات كائن حي.[107] وقد استمر إصباغ هذه الهيئة على العصاة في الحضارة العربية كما نعرفها في قصة سيدنا موسى، عليه السلام، وكهنة فرعون. فكيف تم الخروج بمثل هذا الرمز ومن أين اكتسبت قدسيتها؟

لعل القداسة التي أصبغت على العصاة تعود إلى كونها أولى أدوات الزراعة حيث كانت تستخدم في حرث الأرض لبذر الحبوب، كما أنها تمثل عصاة الراعي إلى جانب كونها رمز لحزمة القمح أساس العيش في الحضارة العربية. فإذا عدنا إلى إناء الوركاء نلاحظ نقش الحبوب، أو القمح، في النطاق السفلي، يتبعه نقش الخراف ثم نقش الغلال الزراعية الأخرى. وكأن العصاة، هنا، رمز جامع لها. أما صفات الكائن الحي التي أعطيت للعصا، فعلى الأرجح جاءت للتدليل على طبيعة

107 هورنونغ، ص 103.

المعبد وطبيعة دوره بناء على صياغة العقيدة التي تم تبنيها. فالمعبد، في اللغة العربية قديما وحديثا، يعني مكان العمل والشغل الذي تمثل الصلاة جزءا منه. فالفعل عَبَد يعني عمل واشتغل.[108] وفي غياب مفهوم الملك كحلقة وصل ما بين المجال الدنيوي والقوة الشمولية، ظهر في وادي الفرات المعبد كحلقة للوصل متاح استخدامه من قبل الناس للتقرب منها. والتقرب من هذه القوة الشمولية لا تمثله الطاعة المطلقة للملك بل العمل لخدمة الصالح العام إن كان في الرعي أو الزراعة وغيرها. وبالتالي، المعبد بات لا يمثل فقط المستودع المركزي لنتاج المدينة بل مصدر توزيع المهام والأعمال على أفراد المدينة أيضا، فهو مكان عمل وحركة كمفهوم للتقرب والاتصال بالقوة الشمولية. وبالتالي، لا يوجد ما يمنع الخروج برمز قدسي خاص يمثل حلقة الوصل هذه. رمز يجمع ما بين العمل والمكان وما ينتج عنهما.



ور 24: ساحة القتال [illegible] ([illegible])

والصفات الأنثوية البدنية التي حملتها العصا، تتسق مع كون المسؤول عن المعبد أنثى، الكاهنة، وأيضا مع ظهور الرجال حليقي اللحى. وهذا قد يعني أن الأم قد فاقت أهميتها الأب في الثالوث المقدس. فكما أشرنا، مثل الأم والأب جانبي الأفعال الثابتة، أو الخير الدائم، وقد يكون توزيع هذه الأفعال بينهما لم يكن بالتساوي بل بالتفاضل لصالح الأم باعتبارها الحاضنة للعطاء الدائم الذي يخرج منها وتقدمه للإنسان. ومن هنا كان المسؤول البدني عن المعبد هو الأنثى وظهور

108 داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 306.

العصا البدني بملامح أنثوية، بل واستمرار أنوثة العصا في لغتنا العربية إلى اليوم.

والاختلاف ما بين وادي الفرات ووادي النيل في التعديلات التي تم تبنيها على صياغة العقيدة انعكست أيضا على غياب القائمة القدسية. فلوحة "نعر مر" أشارت بوضوح إلى وجود عدد من الرموز القدسية الثانوية للتدليل على هذه القائمة. أما إناء الوركاء فقد اقتصر على رموز الثالوث القدسي ورمز المعبد. وهذا الاختلاف البدني كان له تأثير على التطورات اللاحقة في حضارتنا. فالملك، صاحب السلطة المطلقة والسيطرة المحكمة والعلاقة المباشرة بالقوة الشمولية، من الطبيعي أن يتحول إلى رمز الوحدة والاندماج وممثلها. فوحدة مدن وادي النيل واندماجها وتعاونها كمملكة واحدة هو بيد الملك ومتجسد في شخصه. وقد يدفع التركيز على شخصية الملك كعنوان للوحدة إلى إرخاء القبضة على ضرورة وجود اجتهاد واحد متفق عليه لصياغة العقيدة يتم تبنيه من قبل جميع المدن والمراكز الحضارية. فلا يوجد ما يمنع تبني مدينة "منف" قائمة قدسية مختلفة عن مدينة "نخن" مثلا، ما دامتا معترفتين بالملك كصاحب للسلطة العليا في المملكة. وهذا ينطبق على باقي المدن في وادي النيل. فوحدة المملكة قائمة ما بقي الملك بسلطته المطلقة لا غير. وهذا سينعكس بلا شك على الإنتاج المعرفي لوادي النيل بشكل واضح.

بالمقابل، التعديل البدني الذي تم تبنيه في وادي الفرات وضع السلطة العليا أساسا في يد الأفراد. مما يعني أن رمز الوحدة والاندماج والتعاون لا يمثله شخص الحاكم بل الاتفاق على الاجتهاد في صياغة العقيدة ذاته الذي سيتم تبنيه. ومن هنا سيكون التركيز على الاجتهاد أو التعديل المتبنى مع إرخاء القبضة على شخصية الملك. فلن يكون مقبولا أن تعمد الوركاء إلى تبني قائمة قدسية تختلف عن أور أو كيش مثلا، حتى وإن اعترفت جميعها بسلطة إحداها على الأخرى. وهذا أيضا، سينعكس على الإنتاج المعرفي لوادي الفرات.

ولكننا ما زلنا حتى الآن نصف نقطة البدء، حول 3000 ق.م، في وادي النيل وجنوب الفرات دون وصف للتطورات في شمال الفرات وعلى سواحل الخليج العربي أو في جنوب بلاد الشام. ولا يعود السبب في ذلك إلى انعدام أو قلة اللقى والمعالم الأثرية في هذه المناطق، ولكن فضلنا أن نبدأ بعرض التعديلات الأساسية على صياغة العقيدة وأين بدأ تبنيها قبل محاولة تحليل تعديلات أخرى. وهي ليست بتعديلات ثانوية ولا حتى توفيقية ما بين التعديلين الأساسيين، بل سيكون لها دور حاسم في تطور الحضارة العربية في وادي الفرات والنيل. ولكننا آثرنا تأجيل وصفها، حول 3000 ق.م، حتى الآن بسبب انتشارها على رقعة جغرافية واسعة، من ناحية، وطبيعة تداخلها المعقد نوعا ما مع التعديلين الأساسيين أعلاه، من ناحية ثانية. وبالتالي، الصورة الكلية لتطور حضارتنا لا يمكن أن تكتمل دون توضيحها وربطها مع ما سبق وما نتج عنها.

لقد حاولنا في الباب الأول تتبع عادة التزين بالريش وخصلة الشعر المتدلية أمام الأذن. وقد امتدت هذه العادة من رسومات الملاجئ الصخرية على الساحل الإسباني إلى رسومات كهف أشكار في المغرب إلى نقوش وادي النيل فسواحل الخليج العربي. ومع أن عادة التزين بالريش قد اختفت لاحقا إلا أنه قد تم تبني مظاهرها بشكل مجزأ. الريشة استمرت تحمل قدسية كبيرة في النقوش والرسومات العربية مع بداية الألف الثالثة ق.م. فإلى جانب علاقتها بالصقر في وادي النيل، وكهنة المعبد في وادي الفرات، فقد استمرت علامة لتمييز كثير من الرموز القدسية عن غيرها حتى وقت متأخر من حضارتنا، وخاصة في وادي النيل. وخصوصية وادي النيل هذه تعود أساسا إلى تأثره الشديد بعسير، مصدر هذه العادة، مقارنة مع وادي الفرات، كما سبق وأوضحنا. إلى جانب أن عادة التزين بالضفيرة المتدلية أمام الأذن ظهرت واضحة في كثير من النقوش والتماثيل في وادي الفرات منذ منتصف الألف الثالثة ق.م تقريبا.[109] وقد مثّل ظهور رسومات التزيين بالريش أقدم الأدلة على القتال والعنف المنسوج بصياغة

109 وقد استمرت هذه العادة بشكل واضح إلى اليوم من قبل المتدينين اليهود.

الفصل العسيرية، وما تحول الريش إلى علامة لتمييز الرموز القدسية لاحقا إلا دليلا على عمق تأثيرها في الحضارة العربية. ولكن ما الذي حل بالجماعات البدنية التي تبنت هذه الصياغة بعد تطور التعديلات على الصياغة العسيرية؟ نحن نعلم مصير بعضهم من نقوش وادي النيل التي تشير إلى استمرار محاربتهم لفترة طويلة والذين كان يشار إليهم بنقوش تمثل عادة التزين بالريشة وخصلة الشعر المتدلية أمام الأذن.[110] بل إن صيادي الأسود على لوح الصياد في وادي النيل، الذين اشتركوا بعلاقة واضحة مع صيادي الأسود في الفرات، قد ظهروا متزينين بالريشة. والذي دفع الباحثين إلى اعتماد أن الذين حاربهم "نعر مر" كانوا من سكان شمال غرب الدلتا، أن ملكهم ذو عصبة الرأس قد نقش فوقه علامة الريشة كذلك. فماذا عن مصيرهم على امتداد سواحل بلاد الشام أو الخليج العربي؟

لنبقي على هذا السؤال معلقا لبضعة أسطر لنلفت الانتباه ثانية إلى انتشار عادة أخرى من وادي الفرات إلى النيل ألا وهي عادة التزين بعصبة الرأس واللحى المسترسلة. لقد تعرفنا عليهم في كلا الواديين أولا في نقوش تظهر قوتهم وعنفهم يقاتلون الأسود، ثم في نقوش تظهر هزيمتهم على يد أتباع التعديلين الأساسيين على صياغة العقيدة العسيرية. وسوف نكتشف لاحقا، هنا أيضا، أن عصبة الرأس واللحى المسترسلة ستعود إلى الظهور في النقوش والرسومات العربية في الفرات والنيل. فسوف ترتبط عصبة الرأس بالدلالة على أن لابسها هو أمير أو صاحب منزلة مهمة، كما أنها ستظهر على رموز قدسية كذلك. فاستخدام هذه العادة سيتعرض للتجزئة أيضا كما حدث مع لبس الريش والضفيرة المتدلية أمام الأذن. وتكرر السؤال هنا عن مصير هذه الجماعات البدنية التي تبنت هذه العادة وفق صياغة ما للعقيدة ونطرح سؤالا جديدا عن علاقتهم بجماعة الريش.

110 تاريخ إفريقيا العام، المجلد الثاني، حضارات إفريقيا القديمة، فصل (17)، جيهان ديزانج، ص 439.

مصارعو الأسود هؤلاء بشعرهم الطويل المسترسل المشدود بعصبة ولحاهم المسترسلة التي يشبهها البعض بلبدة الأسد، يبدو واضحا ارتباطهم بما يمثله الأسد من قوة وبطش بقدر ما كان الريش يمثل الصقر. فالاثنان يحملان، على ما يبدو، مفهوما متقاربا حول العنف والصراع يمثل أحدهما الأسد والآخر الصقر. وقد استمر تبني هذين الرمزين بشكل واسع في الحضارة العربية، والى اليوم، للتدليل على القوة والمنعة، كما تم استيرادهما وتبنيهما من قبل كثير من الحضارات الإنسانية لاحقا. وهذا التبني اللاحق لمثل هذه الرموز، في الحضارة العربية، يشير إلى أن صياغة العقيدة البدنية التي أنتجتها هي جزء من الإطار العام للتعديلات المتلاحقة على صياغة العقيدة العربية. فالجماعات البدنية التي لبست الريش والعصبة ليست بجماعات طارئة على الساحة العربية بل تنتمي إلى إحدى مراحل تطور الصياغة. فعلى الأرجح أن الغالبية العظمى من أفراد هذه الجماعات قد تبنت التعديلات اللاحقة وانضمت إلى التيار العام. ولكن لا يوجد ما يمنع استمرار بقاء جزء منها متمسكا بالقديم. وهو على الأرجح الجزء الذي تم محاربته في وادي النيل وجنوب الفرات كما أشرنا. وبعد هزيمته، اتجه إلى مناطق أخرى في العالم العربي، إلى بلاد الشام والمغرب العربي مثلا، أو إلى أراض جديدة، إن كان في آسيا أو أوروبا، بحثا عن موطن جديد بعيدا عن مراكزنا المدنية. وبما أن الريش يسبق العصبة فعلى الأرجح أنه سبقها في الظهور فوق هذه المناطق. ومثل هذه التحركات السكانية لم تعد غريبة علينا، فقد تعرفنا على جزء منها في ظل الأحداث التي شهدتها المراكز العبيدية في أعالي الفرات.

المدن الجديدة التي ظهرت بأسوار في جنوب بلاد الشام، حول 3200 ق.م، مثل جاوه وتل الشيخ العريني، تمثل جزءا من هذه الحركة السكانية بحثا عن موطن جديد. ومثل هذا التحرك استمر بالأساس في إطار المدنية. ولكن كان هناك تحرك آخر نتيجة أحداث العبيد الشمالية تحت الإطار الذي أطلقنا عليه العودة إلى الأصول ورفض الصياغة العسيرية. ومثل هذه العودة كانت على الأرجح رافضة للمدنية، أو جزءا منها، باعتبارها المسؤولة عن التعديلات على صياغة العقيدة التي قادت إلى القتال والعنف. وإذا أرادت أن تبحث عن مواطن جديدة

فهي ستبحث عنها بعيدا عن المدنية العربية قدر الإمكان في أراض خام، إن جاز لنا التعبير. فلعل جزءاً من هذا التحرك السكاني كان مسؤولا عن ثقافة تريبولي، كما سبق وأشرنا. إلا أنه بلا شك كان مسؤولا عن اللقى والمعالم الأثرية على الساحل الأوربي وجزر البحر الأبيض. فاستيطان العرب في اليونان وإيطاليا وجزر البحر الأبيض المتوسط حتى صقلية، يعود إلى الألف الرابعة ق.م بسبب وضوح مسؤوليتهم عن المواقع الزراعية الأولى التي ظهرت فيها.[111] ومن أقدم اللقى والمعالم الأثرية التي خلفها العرب تلك المكتشفة في قبرص وكريت.[112] ومع أن المعلومات التي نملكها عن الاستيطان العربي في هذه المواقع إبان الألف الرابعة ق.م شحيحة، إلا أنها لا تخلو من الدلالات المهمة.[113]

من هذه الدلالات، أن أقدم آثار البيوت التي كشف عنها في جزيرة كريت، على سبيل المثال، تشير إلى أنها كانت مستطيلة الشكل وقد بنيت بالطابوق الطيني الذي ترك لينشف تحت حرارة الشمس. وما لفت انتباهنا حول أسلوب صناعة الطابوق هذه، الملاحظة التي أوردها "سنكليرهود" حول وجود أدلة تشير إلى أن المهاجرين الجدد الذين حملوا معهم هذه التقنية قد كانوا بالأصل يحرقون الطابوق لتقسيته وإن تخلوا عن ذلك في موطنهم الجديد.[114] فإلى أي حد يمثل التخلي عن حرق الطابوق مظهرا من مظاهر ردة الفعل الرافضة للصياغة العسيرية وبالتالي مظاهر المدنية؟[115] بل إلى أي حد يتسق هذا مع ظهور أقدم

---

111 هاوكس، ص 59 - 60.

Hood, p. 22 112

113 إن المراجع التي تبحث في تاريخ العرب القديم في أوربا تعود إلى باحثين أوربيين بالأساس. ولمعرفتنا بخجلهم التصريح المباشر بالأصول العربية لثقافات البر الأوربي وجزر البحر المتوسط. فمن المتوقع حدوث سوء تعامل مع المعلومة قد يؤدي إلى شحها واختباءها خلف الكثير من المصطلحات الغامضة.

.Hood, p. 25 114

115 في واقع الأمر أن تنشيف الطابوق تحت حرارة الشمس له ارتباط وثيق بما يعرف بالصياغة الشمسية للعقيدة العربية حيث احتلت الشمس مركزا قدسيا مهما كمظهر من مظاهر رب السماء. وقد انتشرت هذه الصياغة في جميع أرجاء الوطن العربي كما سنتعرف عليها لاحقا. ولكننا آثرنا الابتداء بأحد مظاهرها هنا لارتباطه الوثيق برفض صياغة الفصل العسيرية من جهة. وللتدليل على مدى انتماء المدنية في كريت إلى المدنية العربية.

هـذه المواقـع خاليـة مـن الفخـار والعـودة إلى الأواني الحجريـة كـرفض لمظـاهر المدنية؟ من الدلالات الأخرى التي تعود إلى النصف الثاني من الألف الرابعـة ق.م، العودة إلى دفن الموتى في الكهـوف الطبيعيـة عوضـا عـن صـناديق اللـبن أو الفخـار في مقـابر محفـورة.[116] بـل إن العـرب في كريـت لم يـستخدموا المعـادن كالنحـاس والبرونز حتى بداية الألف الثالثة ق.م، مع أنهم كانوا يعرفونها جيـدا في موطنـهم القـديم.[117] وهـذا الـرفض لمظـاهر المدنيـة لا ينتـهي هنـا، بـل تـدل اللقـى والمعـالم الأثرية إلى أن العرب في كريت لم يـستخدموا قـرص الخـزاف الـدوّار علـى نطـاق واسع إلى ما بعد 2500 ق.م.[118] وآخر هذه الدلالات التي سنتعرض لها حـول هـذه النقطـة هـي مـا تم الكـشف عنـه في موقـع فورنـو كـوريفي علـى الـساحل الجنـوبي للجزيـرة. فبيـوت هـذا الموقـع تم بناؤهـا بـالحجر غـير المـشطوف حيـث صُـفّت الحجارة في مداميك كما هي على حالها مما يذكرنا بفن العمارة الـتي تم اتباعـه في جبلا كردة فعل على الصياغة العسيرية مع نهاية الألف الرابعة ق.م.[119]

لا يتمالـك المـرء إلا أن تـسطع أمامـه صـورة كريـت كمـلاذ لجماعـات رافـضة لبعض مظاهر المدنية التي اعتبرتهـا رمـزا للفـساد وحاولـت، قـدر الإمكـان، العـودة إلى أسلوب الحياة الأقدم والأبسط الذي ارتأت فيـه الفـضيلة. ولعـل هـذا مـا دفـع سنكلير هود إلى الاعتراف بأن مفتاح حضارة كريـت يكمـن في أن عـادات ومعتقـدات نـشأت في "الـشرق الأدنى" قـد اسـتمرت في كريـت.[120] فـالجزيـرة اسـتمرت تـستقبل هذه الجماعات على فترات متلاحقة كلما اشتد الـصراع المـدني علـى الـبر العـربي. ومع دخولنا في الألف الثالثـة ق.م، اسـتقبلت الجزيـرة جماعـة غـير متوقعـة، لقـد كـانوا لابـسي الـريش وخـصلة الـشعر المتدليـة أمـام الأذن.[121] وهـم الـذين رافـق هجرتهم إلى الجزيرة بداية استخدام النحاس والبرونز فيها.

---

116 Hood, p. 27. ومـع أن عـادة الـدفن في الكهـوف كـان لا يـزال معمـول بهـا في بعـض أنحـاء جنـوب بـلاد الشام، إلا أنها كانت تعود إلى جماعات شبه مستقرة مقارنة مع مراكزنا الزراعية في كريت.

117 Hood, p. 29.

118 Hood, p. 39.

119 Hood, p. 61.

120 Hood, p. 31. ولاحظ هنا استخدام مصطلح الشرق الأدنى.

121 Hood, p. 31.

قد يكون في هذا إجابة على السؤال السابق حول مصير هذه الجماعة بعد أن تجاوزتها التعديلات المتلاحقة على صياغة العقيدة. لقد لاذت إلى جزيرة كريت بحثا عن موطن جديد. فلماذا اختارت كريت بالذات وماذا كان مصيرها هناك؟

إن انعدام وجود أي لقى أو معالم أثرية على الجزيرة قبل استقرار العرب فيها لا يساعدنا كثيرا على معرفة ما إذا كان العرب الأوائل يعرفون بوجودها سابقا أم أنهم وصلوها صدفة. فمن ناحية، الإبحار على غير هدى بحثا عن جزيرة في البحر للاستقرار عليها يبدو مغامرة مدهشة، ومن ناحية أخرى لا نستبعد معرفتهم بوجودها ضمن ذاكرتهم القديمة إبان الزحف الجليدي أو ضمن ارتحالهم شمالا عبر مضيق البوسبور إلى الشرق الأوربي. فربما كان لها وجود في الجغرافيا والقصص القديمة التي توارثوها أبا عن جد. وبغض النظر عن ذلك، لم يعنِ استقرارهم البدني فيها انقطاعهم عن البر العربي وموطنهم الأم. مما يعني أن وجودها وطريق الوصول إليها قد باتا معروفين مع بداية الألف الثالثة ق.م. ومع ذلك، فاللقى والمعالم الأثرية تؤكد بأن الجزيرة لم تشارك في التطورات المتلاحقة على البر العربي بل أخذت لنفسها وتيرة أبطأ بكثير وبعيدا عن أي تدخل مباشر من الوطن الأم حتى النصف الثاني من الألف الثانية ق.م. وكأننا أمام وجود اتفاق غير معلن لدى العرب، إن جاز لنا التعبير، على إبقاء الجزيرة، بل والبر الأوربي بشكل عام، متنفسا وملاذا للراغبين ببناء حياة جديدة بعيدا عن الصراع المدني العربي. لذلك، استمرت الجزيرة تستقبل مهاجرين جددا للعيش فيها ضمن هذه الشروط. ولا بد أن ننوه بأن هؤلاء المهاجرين لم يكونوا منبوذين في مواطنهم الأولى بل رحلوا باختيارهم، في الأعم الأغلب، كرافضين لبعض مظاهر المدنية كل حسب زمن هجرته. فإلى جانب الأمثلة التي أتينا عليها سابقا، نلاحظ تأخر ظهور المدافن الدائرية التي تنتمي إلى نفس الفن المعماري الذي كان متبعا في السابق في جنوب بلاد الشام. بل إن الأختام لم تظهر في كريت إلا فيما بعد 2500 ق.م، علما بأنها كانت مستخدمة على البر العربي منذ آلاف السنين.[122]

---

122 Hood, p. 49.

وقد ظهرت هذه الأختام في معظمها من النوع المبسط، لا الاسطواني، على شكل حيوانات أو طيور تماما كالتي شاع استخدامها في وادي الفرات قبل ذلك بألف عام على الأقل.[123] أما أقدم أثر للكتابة فيعود إلى 1900 ق.م كما ظهرت على ألواح طينية وأواني حجرية بأسلوب الكتابة المسمارية الصورية التي استخدمها العرب في وادي الفرات قبل ذلك بألفي عام، ثم تأثرت لاحقا بفن كتابة وادي النيل.[124]

فكلما تم الكشف عن مظهر جديد من مظاهر المدنية على الجزيرة لم يكن موجودا من قبل، دل ذلك على وفود جماعات جديدة من البر العربي. ومن البادي أن غالبية هذه الجماعات الوافدة قد أتت من وادي الفرات وسواحل بلاد الشام. فالفخار والأواني الحجرية والنقوش والأختام وتماثيل العاج المصنعة محليا في كريت، يصعب تمييزها عن مثيلاتها المستوردة من بلاد الشام والعراق، في حين يسهل تمييز البضائع المستوردة من وادي النيل مقابل مثيلاتها المصنعة محليا.[125] وبالتالي، على الأرجح أن لابسي الريش والضفيرة المتدلية قد وفدوا من سواحل بلاد الشام تعبيرا عن رفضهم لما آلت إليه المدنية على البر العربي. ومع أنهم بالأساس أهل حرب وقتال، فربما كان لوفودهم إلى الجزيرة تأثير على العلاقات التي كانت قائمة فيها. ولكننا لا نملك ما يكفي من المعلومات لمعرفة طبيعة هذا التأثير. فالأسوار الدفاعية حول المدن، مثلا، لم تظهر في كريت إلا حول 1700 ق.م.[126] قد يعني هذا أنهم في زمن ما بعد وفودهم استطاعوا

---

123 Hood, p. 108.

124 Hood, p. 101. بطبيعة الحال، يفضل الباحثون الأوروبيون اعتبار "اللغة" الكريتية هي اليونانية ويحاولون إثبات ذلك بشتى الطرق. ويعاكس محاولاتهم هذه ما تمليه عليهم اللقى والمعالم الأثارية التي فرضت عليهم اعتبار سكان الجزيرة عربا مهاجرين. لذلك، نشأ بينهم جدل طويل حول هذه "اللغة" ما بين مؤيد ورافض لكونها يونانية. ويميل سنكلير هود، بحياء، إلى كونها غير يونانية إذ يقول بأنه من الممكن أن حكاما من البر اليوناني قد حكموا كريت لاحقا ولكنهم استمروا باستخدام لغة غريبة للشؤون الإدارية! (ص 115). وسوف نتعرض لاحقا إلى العلاقة ما بين اللغة العربية واليونانية القديمة.

125 Hood, p. 124.

126 Hood, p. 118.

إخضاع الجزيرة لنفوذهم وهذه الأسوار تمثل نشوء حروب أهلية بينهم. أو قد يعني أن أعدادهم البدنية لم تكن كافية للسيطرة على الجزيرة إلى أن نجحوا بنشر صياغتهم للعقيدة بين السكان ومن ثم نشأت الحروب. ولكننا سنترك التفاصيل حول ذلك إلى وقت لاحق. ما يهمنا مبدئيا هو أن وفودهم حول 3000 ق.م إلى الجزيرة من بلاد الشام، يدل على حدوث تطورات لم يستطيعوا أن يكونوا جزءا منها. فما الذي حدث في بلاد الشام حول 3000 ق.م؟

خلافا لجاوة وتل الشيخ العريني، كمدن جديدة، تظهر جميع مدن جنوب بلاد الشام التي كانت مسكونة إبان الألف الرابعة ق.م، وقد أحيطت بأسوار دفاعية ضخمة. فمواقع قديمة مثل باب الذراع وعراد، في الأردن وفلسطين، تم إحاطتها بأسوار وأبراج قوية مع دخولنا في الألف الثالثة ق.م.[127] وبعد غياب قرابة 4000 عام، عادت أريحا محاطة بسور من اللبن ارتفاعه 15 مترا بعرض 5 أمتار تقريبا. وقد تم بناؤه بفن معماري مدهش حقا سمح له بتحمل الهزات الأرضية. فقد تم حفر جيوب في السور، على ارتفاعه، بعرض 90 سم تقريبا، وفق مسافات محددة. وبذلك، تم بنجاح تحويل تأثير الهزات الأرضية إلى تأثير محلي لا يهدم السور كله بل أجزاء منه فقط. هذا إلى جانب وضع فواصل خشبية بين مداميك الطابوق الطيني لامتصاص الهزات وحصر تأثيرها في أجزاء من السور.[128] وهذا الفن المعماري تكرر في سور خربة الزيرقون، شمال شرق اربد، والذي بلغ عرضه قرابة 7 أمتار.[129] وما يلفت الانتباه هنا هو أن الطابوق المستخدم في البناء قد تم تجفيفه تحت حرارة الشمس لا عن طريق حرقه بالأفران، وهذا يذكرنا بالعمارة العربية في كريت. وقد تدل مثل هذه الأسوار الدفاعية الضخمة على أن الوضع في جنوب بلاد الشام كان متأزما، إن لم نقل عدوانيا، تحت تأثير صياغة الفصل. ولكن ضد من؟ وما هي التعديلات على صياغة العقيدة التي تم تبنيها هناك؟ هل كانت مشابهة لوادي النيل أم جنوب الفرات؟

Kenyon, pp. 104 _ 106. 127

.Kenyon, pp. 104 _ 106 128

129 ياسين، ص 47.

الأواني الفخارية التي تعود إلى الفترة ما بين 3000 – 2700 ق.م تقريبا، كانت ذات جودة عالية جدا مما يدل على أنها أنتجت إبان فترة رخاء نسبيا، بعيدا عن الحروب المدمرة ما بين المدن هناك والانشغال في صراعات في جو من عدم الاستقرار. والهدايا الجنازية التي تم الكشف عنها في المدافن اقتصرت على الأواني الفخارية وقليل من الأدوات البرونزية، مما يدل على غياب الحروب والصراعات.[130] ولا يوجد ما يدل على قيام سلطة لمدينة على باقي المدن أو تكون مملكة واحدة من هذه المدن بسلطة مركزية على غرار وادي النيل. مما يرجح بأن العلاقة بينها كانت شبيهة بتلك التي حكمت العلاقة بين مدن جنوب الفرات. ومع ذلك، ظهر عدد كبير من هذه الأواني الفخارية شديدة الشبه بالفخار في وادي النيل وخاصة من جنوبه في أبيدوس، ويتزامن مع فخار الأسرة الأولى، مما دفع الباحثين إلى إطلاق اسم فخار أبيدوس عليه.[131] وعدم اتساق الإنتاج المعرفي في جنوب بلاد الشام مع أي من التعديلين الأساسيين على صياغة العقيدة، وامتلاكه ملامح منهما دون الاتساق مع أيهما يدل على تبني هذه المراكز لتعديل أو اجتهاد ربما يمثل مرحلة وسطى بينهما. وللأسف لا يوجد الكثير مما قد يساعدنا على وضع تصور لها. فالنقوش التي ظهرت على بعض الأواني الفخارية استخدمت اللون الأحمر الفاتح والغامق في رسم خطوط متعرجة على الفخار لا غير، أو ظهرت الأواني الفخارية ممشطة.[132] واستخدام اللون الواحد في الرسومات الفخارية، واقتصارها على الخطوط الهندسية نعرفه جيدا منذ بداية ظهور الثقافة العبيدية. فهل يدل هذا على تبني مفهوم الثالوث العبيدي؟ ليس بالضرورة. فمن موقع "أبو الثواب" المطل على وادي الرمان، بين جرش وعمان، تم العثور على "أقدم أثر" لتقديس العمود الحجري في الحضارة العربية. فعلى منصة مبنية من الحجارة، تم وضع نصب حجري والى الأمام منه تجويف

---

130 ياسين، ص 44.

131 ياسين، ص 39، و 130 _ 127 .Kenyon, pp. وهو فخار شكله كمثري، الرقبة والقاعدة متساويتين، لونه أحمر وقد صقل حتى أصبح لماعا وهاجا.

132 ياسين، ص 38 ـ 39. الأواني الممشطة عرفت بالفخار المعدني. وهو رقيق ومتناسق ومشوي تحت درجة حرارة عالية للدرجة أن طرق الإناء يعطي صوتا رنانا وكأنه مصنوع من المعدن. ومن هنا اسمه الفخار المعدني.

توضع فيه جرة فخارية.[133] وهذا الاكتشاف على جانب عظيم من الأهمية في هذه الفترة المبكرة. فتقديس العمود، إن كان من الحجر أو الخشب، والطواف حوله انتشر من الفرات إلى النيل في زمن ما في النصف الأول من الألف الثالثة ق.م. وبداية ظهوره في جنوب بلاد الشام يحمل دلالة مهمة، على فرض صحة هذه الأسبقية، إلى جانب تعقيده الأمور لنا في هذه المرحلة من البحث.

حقيقة الأمر أن الأستاذ خير ياسين قد أصاب وأخطأ في آن واحد عندما وصف هذا النصب بأنه "أقدم أثر" على تقديس العمود الحجري. لقد أصاب من ناحية الفن المعماري لهذا المعلم الأثري، فلم يسبق الكشف عن منصة في العراء عليها عمود حجري له قدسية ما. وأخطأ من ناحية اعتبار النصب أقدم اثر لتقديس العمود بحد ذاته. فقد تعرضنا في الباب الأول إلى وصف معبد أريحا، العائد للألف السابعة ق.م، والذي حوى تجويفا طولياً كان ينتصب في داخله عمود حجري. وبالتالي، اعتماد العمود كرمز قدسي لم يبدأ بنصب أبو الثواب بل سابق لذلك بكثير، منذ الثقافة النطوفية. وقد أتينا على أمثلة كثيرة لاستمرار تأثير الثقافة النطوفية في جنوب بلاد الشام مقابل مراكزنا الحضارية الأخرى. فهل يمثل أبو الثواب دليلا على امتداد هذا التأثير حتى الألف الثالثة ق.م؟ ليس بالضرورة أيضا. فماذا إذن؟! إن لم تكن عبيدية ولم تكن نطوفية ولم تكن كوادي النيل ولم تكن كجنوب الفرات، بل خليط حمل مظاهر منها جميعا، ولم تشهد صراعا وعنفا يعطل جودة إنتاجها المعرفي كما مثله الفخار والأسوار الدفاعية، فما هي التعديلات على صياغة العقيدة التي حكمتها؟

إن منطقة جنوب بلاد الشام هي بوابة عسير الشمالية لأعالي الفرات شرقا والبر الأوربي وجزر المتوسط شمالا ودلتا النيل غربا، فمن الطبيعي أن يظهر فيها هذا المزيج. ولكن ما يصعب أن نعتبره طبيعيا هو الهدوء النسبي في العلاقات بين مدنها وفترات الرخاء والاستقرار التي سمحت بوجود تجانس في مظاهر إنتاجها المعرفي في ظل هذا المزيج. وليس واضحا كيف يمكن أن يمثل هذا

133 ياسين، ص 31.

المزيج مرحلة وسطى ما بين التعديلين الأساسيين. الواضح أن هذا المزيج كان رافضا، حول 3000 ق.م، للتعديلات التي مثلها لابسو الريش وضفيرة الشعر المتدلية، وكان مسؤولا، على الأرجح، عن دفعهم للهجرة إلى كريت. ولعل الأسوار الدفاعية الضخمة تمثل جزءا من مظاهر هذا الرفض ومنعهم من الاندماج في هذه المدن. ولكن إذا كان ما دفع مدن جنوب بلاد الشام لمثل هذا التجانس لا يمثله تعديل ما على صياغة العقيدة تم تبنيه من قبلها، فهل يعني هذا أنه كان مفروضا عليها من الخارج؟

لنؤجل الإجابة بضعة أسطر حتى يتسنى لنا استعراض الأحداث عند بوابة أخرى لعسير، بوابتها الشرقية إلى جنوب وادي الفرات، وهي التي يمثلها جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي. فقد جئنا في السابق على أمثلة عن التشابه المدهش ما بين بعض اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة على سواحل الخليج وبين وادي النيل، جنوبه خاصة، بسبب التأثير المباشر لعسير فيهما. والحال يستمر في الألف الثالثة ق.م أيضا. فعلى سبيل المثال، تم العثور على مقابر في موقع باربار في البحرين، تعود إلى النصف الأول من الألف الثالثة ق.م، وقد غطيت جدرانها بنوع من السجاد.[134] ولم يعثر على مقابر شبيهة لها إلا في موقع بداري في جنوب وادي النيل حيث غطيت جدران المقابر بالحصير.[135] وهذا الطقس استمر في جنوب وادي النيل إلى بداية عصر الأسرات.[136] وفي مدينة هيلي، 10 كلم شمال العين في أبو ظبي، تم العثور على مدافن تعود إلى حوالي 2700 ق.م، ذات مدخل على شكل مثلث وقد أحيط بنقوش نافرة مثل بعضها قردان بذيلين طويلين معقوفين وبينهما غزال.[137] واستخدام القرود كرموز قدسية لا نعرفه إلا في وادي النيل. فقد "عثر على العديد من التماثيل الصغيرة للقردة وكذلك رسوم لها على بطاقات عاجية ترجع جميعها إلى العصور

134 الأحمد، ص 165.
135 مهران ـ مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، ص 249.
136 دريتون، ص 98.
137 الأحمد، ص 112-113.

التاريخية مما يرجح تقديسها منذ وقت مبكر. وربما كانت ممارسة عبادتها في مدينة خمون، أو الأشمونيين الحديثة بالصعيد الأوسط."[138] ويبدو أن هذا التقديس كان مرتبطا بعالم الموتى، مما يبرر نقش القرود على مداخل المقابر. فحسب الصياغة الشمسية للعقيدة في وادي النيل، والتي كان مركزها مدينة العيون أو عين شمس الحالية، كان يعتبر تهليل القردة إيذانا بخروج الشمس من العالم السفلي.[139] كما أن القرد كان يستخدم أحيانا رمزا للرب "تحوت"، القمر، ورسول الآلهة.[140] إلى جانب هذا التشابه مع وادي النيل، هناك رمز الغزال الذي نعرفه جيدا في الثقافة النطوفية. وهو لا يمثل الارتباط الوحيد معها، بل تم الكشف في واحة البريمي عن بعض المدافن التي تعود إلى النصف الأول من الألف الثالثة ق.م وقد استمر فيها طقس فصل الجمجمة عن الجسد.[141] وهي مدافن تم الكشف عن شبيه لها في قبور أم النار وفي البحرين كذلك.[142]

ها نحن هنا أمام مزيج آخر يصعب رؤيته كمرحلة وسطى ما بين التعديلين الأساسيين. مزيج من الطبيعي الكشف عنه في البوابة الشرقية لعسير كما حدث في بوابتها الشمالية. والقاسم المشترك ما بين هاتين البوابتين أن صلتهما بجنوب وادي النيل كانت واضحة مقارنة مع شماله، كما أن صلتها بالثقافة النطوفية كانت واضحة. وبالتالي، من الطبيعي أن يكون مصدر هذا التشابه في الإنتاج المعرفي ما بين الخليج وجنوب بلاد الشام وجنوب وادي النيل منطقة مشتركة بينها. إنها منطقة عسير من جديد.[143] فهي التي كانت بلا شك،

138 تشرني، ص 15.

139 إبراهيم، ص 69. وتعود الصياغة الشمسية إلى هذه الفترة التاريخية، وسوف نستعرضها بالتفصيل لاحقا.

140 تشرني، ص 227.

141 الأحمد، ص 101.

142 الأحمد، ص 122.

143 ويؤكد لنا الأستاذ سامي الأحمد أن بعض المقابر المكتشفة في الاحساء، للألفية الثالثة ق.م، تدل على أنها لجماعات مستقرة اعتمدت على الزراعة في إنتاج قوتها، وأنها جاءت من جنوب غرب الجزيرة العربية. الأحمد، ص 174.

مسؤولة عن حفظ ذلك التوازن ما بين مدن جنوب بلاد الشام الذي فرضته عليها من الخارج. فلا يوجد تفسير أفضل يساعدنا على فهم إنتاجها المعرفي في ظل ذلك المزيج الذي ظهر فيها. وهذا يفترض أن عسير كانت تمتلك سلطة سياسية مبكرة على رقعة جغرافية واسعة امتدت من سواحل الخليج وجنوب الجزيرة العربية شاملة جنوب بلاد الشام ووادي النيل. فعدم العثور على جثث أوائل ملوك الأسرة الحاكمة الأولى لوادي النيل في مقابر أبيدوس أو سقارة أو طرخان، يثير سؤالا حول احتمال دفنهم خارج وادي النيل. وهو سؤال على جانب كبير من الأهمية يؤهلنا على طرحه أربعة نقاط أساسية. الأولى تتعلق بالعثور على نقوش وهدايا جنازيّة في هذه المقابر مع تعثر الكشف عن بقايا هياكل عظمية. فالكشف عن قبور منهوبة أمر طبيعي، أما العثور على هدايا جنازيّة وعدم العثور على الجثة في القبر لهو أمر ملفت للانتباه. الثانية تتعلق بالنقوش المكتشفة على بعض الأواني الفخارية، كما في جرزة، والنقش على حائط معبد نخن واللذان يعودان إلى المرحلة السابقة لعصر الأسرات. فقد صورت هذه النقوش رحلات لمراكب تحمل توابيت مما دفع إلى تسميتها بالمراكب الجنازية، مع غياب أية معلومات توضح وجهة سيرها. والنقطة الثالثة تتعلق بالأدبيات العربية القديمة التي أرخ فيها ملوك وادي النيل لأرض أجدادهم وآلهتهم التي أطلقوا عليها أرض الله، جنوب غرب الجزيرة العربية كما سبق وأشرنا. والنقطة الرابعة هي قصة مقتل "آزر" أو "عازر" أو "أزير" أو "أسر"، للتبادل الشائع ما بين حرفي الزين والسين في العربية، من قبل أخاه "صت" أو "ست" أو "سيتاخ"، وعثور زوجة عازر، "إزي" أو "عزة" أو "إيزيس"، على جثته مدفونة في جذع شجرة عظيمة في مدينة جبيل العسيرية.[144] فإذا أخذنا هذه النقاط الأربعة بعين الاعتبار مع الدور الذي

---

144 لقد جرت العادة على اعتبار جبيل المذكورة في أدبيات وادي النيل هي جبيل بلاد الشام. ولكن كما أوضح كمال الصليبي بما لا يقبل الشك، في كتابه التوراة جاءت من جزيرة العرب. وكذلك أحمد داوود، في تاريخ سوريا. جبيل المقصودة في الأدبيات العربية القديمة هي جبيل عسير. وجبيل مكونة من كلمتين: "جُب" أو "قُب" أو "كُب" و"إيل" التي تعني قبة إيل أي قبر أو ضريح إيل مما يبرر ارتباطها بالعثور على جثة عازر.

رجحناه لعسير في حضارتنا، فهناك احتمال، وإن كان ضئيلا جدا، في أن هؤلاء الملوك الأوائل لم يعثر على جثثهم في وادي النيل لقيامهم برحلات جنازية ليدفنوا في أرض أجدادهم المقدسة. وقد يعني هذا وجود شيء من السلطة السياسية لعسير في وادي النيل في مراحل مملكته الأولى قبل أن تنفصل بشكل نهائي، ربما مع بداية الدولة القديمة والأسرة الثالثة، بعد أن عظم شأنها وفاق ثراؤها وقوتها المملكة الأم في عسير. وهذا احتمال، وإن كان ضئيلا.

والسبيل الوحيد لنجاح عسير في فرض سلطة سياسية ما على مثل هذه الرقعة مع إرخاء القبضة لتنوع الصياغات والقوائم القدسية، لا بد أنه كان عن طريق تبنيها للتعديل الذي اعتبر السلطة العليا في المجال الدنيوي متمثلة بالملك صاحب العلاقة المباشرة بالقوة الشمولية، بمعنى التعديل الذي تم تبنيه في وادي النيل. فجنوب بلاد الشام في مطلع الألف الثالثة ق.م، يمثل صورة مصغرة لوادي النيل عبر معظم تاريخه. وهي صورة اجتهادات متنوعة سمح لها بالدعوة لنفسها في ظل إنتاج معرفي مصدره البدني هو الملك صاحب السلطة المطلقة واجتهاده الخاص في صياغة العقيدة. وهذا التعديل الذي تم تبنيه في عسير كان قد سبقه التعديل الذي مثل عادة لبس عصبة الرأس واللحى المسترسلة، مما يبرر النقش المبكر على قبضة سكين جبل الأراك، ومن ثم محاربتهم على السلطة المطلقة في عسير والوادي.[145] أما محاربتهم في جنوب الفرات فقد اعتمدت على تبني تعديلا مختلفا لصياغة العقيدة كما أشرنا، وهو أمر متوقع في مراكز تنتمي إلى مدنية أقدم بكثير من وادي النيل جذورها تعود إلى مراكزنا الحضارية القديمة في قاع الخليج.

هكذا بدت الخريطة العربية مع بداية الألف الثالثة ق.م حتى الآن. في عسير ووادي النيل، تم تبني تعديل على صياغة للعقيدة غيبت الأم والأب في الثالوث

---

145 بل إن اسم هذا الجبل هو "استنساخ لجبل أراخ في القسم الشمالي الشرقي من زهران. حيث يبدأ وادي أراخ". داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 511. مما يؤكد من الجديد الدور الجذري لعسير في حضارتنا بوادي النيل. كما جاء اسم هذا الجبل على شكل أراك في بعض قصص الإسراء والمعراج لنبينا محمد صلوات الله وسلامه عليه.

المقدس وركزت على الابن الذي ارتبط بعلاقة مباشرة مع الملك مما أعطاه سلطة مطلقة. وتم بناء ممالك بقاؤها مرهون ببقاء الملك رمز وجودها ووحدتها. جنوب بلاد الشام وسواحل الخليج لم تتبنَّ تعديلا واضحا على صياغة العقيدة بل كانت مناطق امتزجت فيها صياغات قديمة ومعاصرة وكانت واقعة تحت النفوذ السياسي لملكة عسير. أما جنوب وادي الفرات، فقد تبنى تعديلا على صياغة العقيدة ركز على مفهوم الخير العام الصادر عن القوة الشمولية مغيبا جانب الشر في الابن. فظهرت السلطة موزعة على جميع الأفراد يشاركون في صنع القرار بالإجماع مع وجود ملك له سلطة مطلقة تمنح له من قبل المدينة في حالات الطوارئ. وأخيرا كان البر الأوربي وجزر المتوسط تمثل ملاذا للجماعات التي رفضت مثل هذه التطورات المدنية ولم تستطيع، أو يسمح لها، الاندماج فيها. وأهم هذه الجماعات، مع دخولنا الألف الثالثة ق.م، كانت لابسي الريش، ولابسي العصبة الذين حوربوا في النيل وجنوب الفرات في وقت واحد. لابسو الريش ظهر جليا وفودهم إلى جزيرة كريت حول 3000 ق.م قادمين عبر سواحل بلاد الشام فآسيا الصغرى ومنها بحرا إلى كريت على الأرجح، أو عبر قبرص أو عبر البر اليوناني. أما لابسو العصبة فمصيرهم يبدو محيرا بعض الشيء في بداية الألف الثالثة ق.م.

القاسم المشترك بين النقوش التي مثلتهم في وادي الفرات والنيل كان صراعهم مع الأسود وتسلحهم بالقوس والسهام. كما أن القاسم المشترك بعد هزيمتهم في الواديين كان اعتماد اللبؤة كرمز قدسي. ووضوح اعتمادها كرمز قدسي للأم في جنوب الفرات لا يعني أن منزلتها كانت مختلفة في وادي النيل، فالسبب يعود أساسا إلى الاختلاف بينهما في التركيز على جانب الأم والأب في الثالوث المقدس. فقد "ظهرت اللبؤة وليس الأسد باعتبارها معبودة فعلية حاملة أسماء عديدة" في وادي النيل، منها "ماتيت" و"محيت" و"بخت" و"سخمت".[146] ولكن لا يمكننا تجاهل ما قد يعنيه صيد الأسد من انتصار للبؤة، أيضا. فكأن

146 تشرني، ص 14.

اعتماد الواديين للنقيض في تعاملهما مع جماعات عصبة الرأس، إن كان في اعتماد اللبؤة بوضوح أشد وإتباع ذلك بحلق اللحى بل وحتى الشعر المسترسل، لا يمثل اختلافا جوهريا بينهما وبين هذه الجماعات على صياغة العقيدة، كالاختلاف بين صياغة الفصل والتوحيد مثلا، بقدر ما يمثل اختلافا اجتهاديا في إطار صياغة الفصل نفسها. فالتعديل الذي تم تبنيه من قبل هذه الجماعات لا بد وأنه قد حمل عناصر مشتركة قوية وجدت طريقها إلى التعديلين الأساسيين لوادي الفرات والنيل. فهناك، في حقيقة الأمر، شعرة تفصل ما بين هذين التعديلين الأساسيين، شعرة مفادها أن السلطة العليا في المجال الدنيوي مؤيدة من القوة الشمولية، أو كما جرى الاصطلاح هبطت من السماء. ولكن في وادي النيل هي سلطة مطلقة يمثلها الملك، أما في وادي الفرات فهي، نظريا، لا تتحول إلى مطلقة في يد الملك إلا بشروط ومعطيات يعبر عنها بحالات الطوارئ كالحروب أو الكوارث الطبيعية المختلفة. فإذا نجح ملك ما في جنوب الفرات في الإبقاء على حالة الطوارئ تلوح في الأفق مهددة سكان المدينة فسيكون قد نجح بالإبقاء على السلطة المطلقة في يده. وهذا ما عنيناه بأن الفرق ما بين التعديلين الأساسيين هو في حقيقته شعرة. وكما هو واضح، المجال الرئيس لهذا الفرق هو كيفية الحفاظ على السلطة المطلقة. ففي وادي النيل لا جدال على قدسيتها أما في الفرات فهي رهن بظروف المجال الدنيوي. فهل يعني ذلك أن جماعات عصبة الرأس قد حوربوا في وادي النيل لرفضهم قدسية السلطة المطلقة وحوربوا في جنوب الفرات لرفضهم رهنها بالظروف الدنيوية؟ فما الذي آمنوا به إذن؟

لا يوجد ما يمنع تبني هذه الجماعات ذلك الاجتهاد الذي لم يحصر مرجعية الخير والشر في مصلحة الإنسان وحدها بل شمل معها الخطط الخاصة بالقوة الشمولية التي لا يعرفها أحد غيرها، بالتالي، مساويا ما بين كفتي الميزان كما سبق وأشرنا. في هذه الحالة لن يكون هناك تغييب للأم والأب لصالح الابن أو بالعكس، بل سيكون هناك تركيز على الثالوث المقدس ككل. فالسلطة العليا هنا هي نتاج قرار جماعي موزع ما بين جوانب الثالوث وتصدر عنه كتصرف من وحدة

واحدة. وانعكاس ذلك على السلطة العليا في المجال الدنيوي واضح. فلا هي مطلقة في يد الملك ولا تصبح مطلقة في يده تحت ظروف خاصة، إنها باستمرار قرار جماعي. وهذا لا يعني بالضرورة غياب وجود الحاكم، أو الملك، أو غياب وجود الكاهن وغيره من الوظائف المحتملة. فهذا الاجتهاد أو التعديل هو بالأساس نابع من إطار صياغة الفصل. ولكنه وجود غير واضح المعالم وغير مميز بسهولة مقارنة مع باقي أفراد المدينة. وإن كان هذا يبدو، للوهلة الأولى، قريبا من الصياغة العبيدية، أو مناسبا جدا لتأثير صياغة التوحيد عليه، فهو صحيح. ولكن انتماءه لصياغة الفصل يعني تفرعا أكثر من ثالوث ثانوي من هذا الثالوث البدئي. وكأننا هنا أمام حل وسط ما بين الوحدة والاندماج، من جهة، وبين ما أملاه المخزون المعرفي العربي لتلك الفترة من جهة ثانية. ولتفهم كيف تطور هذا التعديل، لا بد لنا من إعادة قراءة بعض اللقى الأثرية التي تعرضنا لها في السابق، والمرتبطة بثقافتين لا نعرف عنهما الكثير هما لابسو الريش ولابسو العصبة. فالظهور الأول للابسي الريش كان مرتبطا بحملهم القوس والسهام، ومن ثم انتقل إلى لابسي العصبة. ويحمل هذا دلالة مهمة لأن التسلح بالقوس والسهام لا يظهر في الرسومات والمنحوتات العربية التي خلدت حملات وانتصارات عسكرية، أو حتى رحلات الصيد، إلا فيما بعد منتصف الألف الثالثة ق.م. ففي وادي الفرات يظهر القوس مرتبطا بالمدن الشمالية وقيام الدولة الأكادية، أما في الجنوب فقد كان الرمح والسيف هما الوحيدان المرتبطان بمشاهد الحرب. كذلك الحال في وادي النيل حيث لا نتعرف على استخدام القوس والسهام إلا مع بداية الألف الثانية ق.م. وهذا أمر ملفت للانتباه فعلا وخاصة أن الظهور الأول للقوس والسهام كان حول 4000 ق.م، مما يعني أن تقنية تصنيعه وأهميته كسلاح للصيد والحرب لا بد وأنها تطورت مع نهاية الألف الثالثة بداية الثانية ق.م بشكل كبير. ومع ذلك، لم يكن استخدامه منتشرا كما لنا أن نتوقع. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن استخدامه، حال الإنتاج المعرفي ككل، لا بد وأنه مرتبط بصياغة العقيدة. وارتباطه المبكر بجماعتي الريش والعصبة لا يدل على اشتراكهما بصياغة واحدة وحسب، بل ويدل على أن صياغتهما وجدت طريقها فيما بعد إلى

الصياغات اللاحقة في مراكزنا المدنية المختلفة. وإن كنا قد دللنا على ذلك من استمرار ظهور الريش والعصبة في النقوش العربية، ولكن تأخر ظهور استخدام القوس والسهام يحمل دلالات على تاريخ انتشار وتبني صياغة هاتين الجماعتين.

إذا سلمنا بأن هاتين الجماعتين ارتبطا بصياغة واحدة للعقيدة، فاللقى التي تعود لهما في وادي الفرات والنيل، تشير إلى حدوث تطور في هذه الصياغة منذ بداية ظهورها في الألف الرابعة. فصاندو الأسود في نقوش النيل امتازوا بلباس الريشة على رؤوسهم وإن ظهر كل شيء آخر في هيئتهم مماثلا لصاندي الأسود في الفرات. ولكن قبضة سكين جبل الأراك في النيل تؤكد تحول بعضهم إلى لباس العصبة والتخلي عن الريش، وهي الهيئة التي ظهروا فيها بالفرات. ولا نتمالك إلا أن نرى حدوث تغير من نوع ما في شكل لحاهم أيضا. فعلى لوح الصياد في النيل ظهر شكل اللحى مهذب وقريب جدا من شكل اللحى المعتمد لملوك النيل طوال تاريخهم. أما على قبضة السكين ولوحة صياد الأسود في الفرات فقد تم إطلاق اللحى لتظهر مثل لحية الأسد. والتمثل بالأسد نراه، أيضا، في استرسال الشعر الذي فرض ضرورة ربطه بعصبة. ولا يوجد ما يشير إلى أن هذا التحول قد نتج عنه شقاق وصراع ما بينهما، فعدا لباس العصبة وشكل اللحى، استمر التماثل في كل شيء آخر بما في ذلك ارتباط ظهورهم بالأسود. فهل يعني هذا بأن أفراد هاتين الجماعتين قد عمدا إلى التوفيق ما بين الريشة والعصبة، أو الصقر والأسد، واعتمادهما كرموز قدسية لهما؟ إن ذلك، بلا شك، يفسر السبب وراء اختيار الأسد والنسر/الصقر دون غيرها من الحيوانات والطيور المفترسة للتعبير عن محاربة هاتين الجماعتين كما ظهرت على لوح ساحة القتال. ويفسر لنا ما سيظهر لاحقا من اختيار رمز النسر برأس أسد للتعبير عن السلطة العليا في وادي الفرات. أما للفترة التي تعود إلى نهاية الألف الرابعة بداية الثالثة ق.م، فهذا التوفيق ما بين الأسد والصقر يفسر لنا رمزا قدسيا غريبا ظهر على لوح الصياد في النيل ولا يعرف له مثيلا فيما بعد، إنه الثور برأسين.[147] ففي أعلى اللوح

147 Aldred, p 49.

نحت رسم لمعبد له قبة وبرجين، لا يختلف في مظهره عن أي جامع بقبة ومئذنتين، وبقربه نحت ثور يتفرع منه صدرين ورأسين وقد استدارا إلى الخلف. ولا يمكننا تفسير هذا الرمز المركب خارج إطار قوتين أو جماعتين متحدتين في أساس واحد وجذور واحدة، لا يمثل لهما التركيز على هيئة الأسد انفصال حقيقي بينهما. فهذا الرمز يمثل أصدق تعبير عن محاولة التوفيق ما بين الوحدة والدمج من جهة، والفصل من جهة ثانية. فرأسي الثور يعبران عن اجتهادين في صياغة العقيدة ولكن اشتراكهما بجسد واحد يعبر عن أنهما يتصرفان كوحدة واحدة. وهذا يتسق بشكل كبير مع تصورنا للتعديل المحتمل على صياغة العقيدة الذي ركز على الثالوث المقدس ككل واعتبر أن الأفعال تصدر عنه كوحدة واحدة. فإن كان لابسو العصبة قد تبنوا مثل هذا التعديل فأي مراكزنا المدنية ستكون أنسب لهم وأكثر استعدادا لتبني دعوتهم؟ وإذا كانوا قد حوربوا في جنوب الفرات فهل انطلقوا شرقا إلى حوض السند وشواطئ بحر العرب الشرقية كما انطلق لابسو الريش إلى كريت؟

لقد أشرنا في السابق إلى ما يسمى بالحضارة ما قبل الهندية التي انتشرت على شواطئ بحر العرب الشرقية في الهند والى الشمال منها حتى الخليج العربي. وجرت العادة على إطلاق مصطلح "الديودرية" على لغتها وربطها باللغة العربية. فالعرب، مع اتساع نطاق جولانهم إبان الألف السادسة ق.م، وتحت تأثير امتلاء حوض الخليج بمياه البحار الصاعدة، كانوا مسؤولين بشكل مباشر عن هذه الثقافة. ولكن ما أن ندخل في الألف الثالثة ق.م حتى نكتشف مدنا كبيرة مرشومة على امتداد حوض السند من "لاهور" شمالا وحتى "كراتشي" جنوبا على بحر العرب، وقد امتد تأثيرها شرقا إلى موقع "أوخلينا" شمال "نيودلهي" وحتى "بومباي" جنوبا.[148] ومن أكبر هذه المدن كانت "هرابا" في البنجاب، إلى الجنوب من "لاهور"، و"موهنجو دارو" في الوسط إلى الشرق من "شاهبور"، و"ستكجين دور" قرب الحدود الباكستانية الإيرانية. وما يلفت الانتباه، أن هذه المدن قد بنيت

148 Wheeler, p 94.

في مواقع لم تكن مسكونة من قبل، مما يذكرنا "بجاوه" و"تل الشيخ العريني". فقد تم إنشاؤها وفق مخطط مدني متطور مع غياب أي مؤشر عن وجود مراحل سابقة لهذا التطور أسوة بالمدن العربية القديمة مثل "أور" و"أريدو" و"تل بقرص" و"إيبلا" وغيرها، "مما لا يدع أي مجال للشك بأن هذا التخطيط المدني قد جاء من الفرات".[149] ولكن هل نملك ما يكفي من اللقى والمعالم الأثرية لربط نشأة هذه المدن، مع بداية الألفية الثالثة ق.م، مع محاربة لابسي العصبة في جنوب الفرات وشواطئ الخليج العربي؟

إن قصة الحضارة العربية في حوض السند وعلى الشواطئ الشرقية لبحر العرب يشوبها الكثير من الغموض. فإذا صحت حقيقة انتشار الثقافة العربية "الديودرية" منذ الألف السادسة ق.م، فليس واضحا السبب وراء ظهور مدن السند في الألف الثالثة ق.م دون مرجعية سابقة تحدد كيف تطورت. فمن المفترض أن تظهر كتطور للثقافة "الديودرية" السابقة في إطار استمرار التواجد والنفوذ العربي في هذه المناطق منذ القدم. ولكن اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة حتى الآن لا تساعدنا كثيرا في الربط ما بينهما. فمن المؤكد أنهما عاشتا جنبا إلى جنب، طوال النصف الأول من الألف الثالثة ق.م على الأقل،[150] كما أن هناك شواهد تربطهما بالوطن العربي الأم، ولكن ندرتها إبان هذه العصور القديمة لا تشفي غليل الباحث. وقد دفعنا هذا الحال إلى افتراض احتمال كون شواطئ بحر العرب الشرقية وحوض السند ملاذا لبعض الجماعات العربية أسوة بالبر الأوربي وجزر البحر الأبيض مثل "كريت". فعلى سبيل المثال، ظهرت هذه المدن خالية من الأسوار الدفاعية، مما يذكرنا بالمدن الأولى في "كريت".[151] وغياب الأسوار، بداية الألف الثالثة ق.م، من الشواهد المهمة المتعلقة بصياغة العقيدة. فهي تدل على أن أصحاب هذه المدن هم من الرافضين للفصل ومتفقين فيما بينهم على الاندماج والتعايش السلمي بعيدا عما بدأت تفرزه المدنية العربية في الوطن الأم.

---

149 Wheeler, p 106. وبهذا تكون المدن قد امتدت فوق مسافة لا تقل عن 1500 كلم تقريبا.
150 Wheeler, p 106.
151 Wheeler, p 97.

لذلك، أسوة بما درسناه في "كريت"، نجد بأن الأواني الفخارية القليلة المكتشفة في مدن "السند" قد ظهرت شبيهة بفخار الفرات في حين ظهر استخدام النحاس والبرونز محدودا ببعض السكاكين والرماح والفؤوس الرقيقة غير جيدة الصنع.[152] فإلى أي حد يمثل هذا جزءاً من مفهوم الرفض لبعض مظاهر المدنية؟

إن مقارنة أمينة ما بين الآثار العربية في "كريت" و"السند" لا تسمح لنا بتعميم مفهوم الملاذ الذي اعتمدناه للبر الأوربي و"كريت" على مناطق النفوذ العربي في الشرق. ويعود السبب الرئيس في ذلك إلى أن سواحل بحر العرب الغربية كانت قريبة جدا من مركزنا الحضاري التقليدي في قاع الخليج. وبالتالي، ارتباط هذه السواحل بالحضارة العربية لا بد وأنه كان أقوى وأعمق من ارتباط الدانوب -1 ونابولي، في الشمال، بحضارتنا. فظهور مدن من لاشيء على امتداد 1500 كلم، تقريبا، في حوض السند مع بداية الألف الثالثة ق.م، وانتشار تأثيرها المدني جنوبا حتى "بومباي" وشرقا حتى "نيودلهي" في غضون بضعة قرون، لا يمكن تفسيره من منطلق الملاذ الآمن وحده. فبلا شك أنه كان مسبوقا بحضور قوي للحضارة العربية سمح له بالظهور واضحا ومتجانسا فوق رقعة جغرافية كبيرة كهذه. وفي حين أن اللقى والمعالم الأثرية لا تؤيد تزامن تطور المدنية فيها مع المدنية العربية، إلا أنها تؤكد انتماءها للثقافة العربية.[153] وغياب التزامن مع وضوح الانتماء المبكر يضع هذه المناطق في خانة خاصة بها ما بين مفهوم الملاذ ومفهوم التدخل المباشر المستمر فيها. لذلك، رافق غياب الأسوار الدفاعية والاستخدام المحدود للنحاس والبرونز اكتشاف ملفت للانتباه في هذه المدن.

---

152 Wheeler, p 102.

153 Wheeler, p 113. ويطلق ويلر على هذا الانتماء للثقافة العربية مصطلح غريب يصف به ثقافة السند. فهو يؤكد بأنها ثقافة "غير أرية"! فبعد أن يأتي على بعض شواهد ارتباطها الثقافي بالفرات والخليج العربي، يفاجئنا بهذا المصطلح في محاولته تجنب وصفها "بالسامية" مثلا. فما الذي يعنيه مصطلح "غير أرية"؟ هل يعني بأنها من المريخ مثلا! وهذا جزء من السطحية الأوروبية المعهودة في تناول التاريخ البشري بهدف تشويهه.

فقد تم الكشف في "هرابا" شمالا و"موهنجو دارو" في الوسط على المعابد وقد بنيت فوق مصاطب بلغ ارتفاعها ما بين 12-15 مترًا تقريبا. وقد بنيت هذه المصاطب بالطابوق الطيني الذي ترك لينشف تحت حرارة الشمس، مما يذكرنا بالمباني الأولى في "كريت" والعمارة التي ظهرت في جنوب بلاد الشام، ثم تم كساؤها من الخارج بطبقة من الطابوق المشوي، أو المحروق بالنار.[154] وهذا لا يدع مجالا للشك في حجم التدخل المباشر للعرب في بناء مدن "السند"، خاصة وأن المعبد قد ظهر مطابقا في مفهومه لمعابد وادي الفرات من حيث كونه المصدر البدني للتشغيل والتخزين. ففي "موهنجو دارو" ألحق بالمعبد المخزن الرئيس للحبوب في المدينة، في حين ظهرت في موقع "هرابا" مخازن محصورة ما بين المصطبة والنهر. ومن الشواهد الأخرى التي تؤكد على ارتباط مدن "السند" هذه بالحضارة العربية، أن المباني الأولى قد استخدمت فواصل خشبية للجدران كما ظهرت في مبنى تخزين الحبوب في "موهنجو دارو".[155] وهذا يذكرنا بالفواصل الخشبية التي استخدمت في بناء سور أريحا ومدن جنوب بلاد الشام للتخفيف من تأثير الزلازل. والكشف عن الاستخدام المبكر للفواصل الخشبية يؤيد الفرق الذي افترضناه ما بين "كريت" و"السند" في علاقتهما بالحضارة العربية. فاستخدام الفواصل الخشبية في "كريت" يعود إلى الألف الثانية ق.م فقط، علما بأن هذه التقنية معروفة في الوطن الأم منذ ألف عام، كدليل على الفرق ما بين مفهوم الملاذ مقابل اشتراكه مع مفهوم التدخل المباشر.[156] ولكن حتى الآن، لا يوجد ما يربط هذه المكتشفات مع لابسي العصبة ومحاربتهم في جنوب الفرات، فما هي علاقتهم بها؟

اللقى المكتشفة من تماثيل وأختام ونقوش ورسومات في مدن "السند" قليلة جدا. وقد يعود السبب إلى أن هذه المدن قد بلغت أوجها حوالي 2500 ق.م ثم

---

154 Wheeler, p 97.
155 Wheeler, p 102.
156 Hood, p 79

أخذت تهجر بالتدريج حتى انهارت تماما في منتصف الألف الثانية ق.م، تقريبا، ليلف تاريخها ذات الغموض الذي اكتنف تاريخ الهند ككل من 1500 – 500 ق.م تقريبا وظهور الثقافة البوذية. وفي حقيقة الأمر أن كلمة انهيار لا تصف ما حدث بالفعل لهذه المدن، فالهجر التدريجي لها يعود إلى عوامل مختلفة منها عملية زحف عظيمة انطلقت منها إلى قلب القارة الهندية ابتداء بحدود 2500 ق.م ناشرة الثقافة العربية هناك وبانية مدنا جديدة مما حول مدن "السند" إلى محطات تجارية لا أكثر. ومنها أن الفيضانات وارتفاع منسوب المياه لنهر السند قد دمر وغمر المدن التي على ضفافه. أما انهيارها التام فيعود إلى تعرضها لدمار كامل ومذابح عظيمة في حوالي 1500 ق.م على يد جماعات شبه مستقرة غزت حوض الجانج وجومنا والسند قادمة من الشمال.[157] ولم تعمد هذه الجماعات إلى الاستقرار في هذه المدن وإحيائها، بل اكتفت بتدميرها ونهبها وذبح سكانها ثم الرحيل عنها. لذلك، قد يكون تاريخ هذه المدن مسؤولا عن قلة اللقى الأثرية المكتشفة فيها، ولكنها كافية لتوضيح نقطتين أساسيتين. الأولى، أن مدن "السند" قد ظهرت خالية من المباني التي يمكن وصفها كقصور ملكية، أو المدافن التي يمكن وصفها كقبور ملكية. وهذا يعني بأن صياغة العقيدة التي تبنتها لم تركز على جانب محدد من جوانب القوة الشمولية مما يتسق وصياغة لابسي العصبة. فالعدد الكبير من البيوت المكتشفة، والتي ظهرت كبيرة واسعة الحجم، يؤيد غياب تركيز السلطة والثروة في فئة محدودة من السكان مما يعني اشتراكهم فيهما.[158] أما ما يمكننا اعتماده كدليل مباشر فيأتينا من تمثال لرأس رجل بلحية ويلبس العصبة على رأسه تم الكشف عنه في "موهنجو دارو".[159] ولا

---

157 Wheeler, p 113. تشير المراجع إلى هذه الجماعات الغازية بأنها تمثل ما يسمى "بالآريين" مع غياب أي دليل مادي يوضح حقيقتهم ودورهم في شبه القارة الهندية. فالباحثون الأروبيون يفترضون بأن هذه الجماعات قد أثرت في تطور الثقافة الهندية والشكل الذي اتخذته لاحقا. علما بأن هؤلاء "الآريين". باعتراف الباحثين الأوربيين أنفسهم، لم يخلفوا أي أثر أو معلم حضاري يمكن نسبته لهم طوال الفترة المفترضة لاستعمارهم الهند، من 1500 - 500 ق.م. وسوف نتعرض لهذه النقطة بشيء من التفصيل لاحقا.

158 Wheeler, p 98.

159 Wheeler, لوحة 12.

يمكننا إلا أن نلاحظ تطابق تعبير ملامح الوجه التي ظهرت على هذا التمثال مع تعبير ملامح الوجه التي ظهرت على تماثيل مكتشفة في مدينة "ماري" في أعالي الفرات للفترة نفسها. فالتمثال هو لرأس رجل متعبد بابتسامة واضحة على وجهه ووجنتين بارزتين يتكرران في عدد كبير لتماثيل متعبّدة تم الكشف عنها في وسط وأعالي الفرات أشهرها من مدينة "ماري"، وهو ما سنتعرض له بالتفصيل في الأسطر القادمة. ولكن، تكفي الإشارة هنا إلى أنها نسجت بصياغة للعقيدة لم تعتمد الإنسان كمرجعية لوصف أفعال القوة الشمولية كخير أم شر، فظهر تعبدها خاليا من الرهبة والخوف. أما النقوش على الأختام القليلة المكتشفة، فقد سيطر على أغلبها تصوير الثور، أو الجاموس ذي الحدبة فوق الرقبة، بقرنين عظيمين إلى جانب الجدي والفيل. وهناك نقش ملفت للانتباه مثل إنسان برأس جدي له قرنان ملتفان إلى أعلى مما يذكرنا بالأشكال المركبة التي ظهرت في وادي النيل كرمز لبعض الأرباب مثل "خنوم". وكما هو واضح، لا نملك الكثير لتأكيد انتشار صياغة لابسي العصبة وارتحالهم إلى "السند"، ولكن يصعب تفسير وجود هذه المدن من لا شيء وارتباط عمارتها بالفرات وانتماء بعض رموزها القدسية إلى الحضارة العربية والتمثال بعصبة الرأس وتزامن هذه التطورات في "السند" مع ما نعرفه من أحداث في الوطن العربي، يصعب تفسيرها خارج إطار تحول حوض "السند" والسواحل الشرقية لبحر العرب إلى مناطق ملاذ وتدخل مباشر ومستمر للثقافة العربية. وآمل أن تتضح الصورة بشكل أفضل للقارئ بعد دراستنا لتطور حضارتنا على امتداد الفرات في الفقرات القادمة.

فيما يتعلق بمراكزنا المدنية في وطننا العربي الأكثر استعدادا لتبني دعوة لابسي العصبة، فقد أشرنا سابقا إلى وجود اختلاف في ردة الفعل ما بين جنوب وأعالي وادي الفرات على صياغة الفصل العسيرية إبان الألف الرابعة ق.م. وأكدنا أن مدن شمال وادي الفرات قد مرت بأحداث أفقدتها التوازن بشكل أكبر من مدن جنوب الفرات تمثلت في هجر مدن بأكملها، مثل حبوبة وعارودة، وتحركات سكانية إلى جنوب بلاد الشام والبر الأوربي، ومظاهر من إنتاج معرفي حاول

العودة إلى الأصول القديمة كما في البيوت الدائرية في بيسان والبناء بحجر غير مشطوف في جبلا. وكما سبقت الإشارة، حاولت مدننا الشمالية الخروج من مأزقها ونجحت إبان النصف الثاني من الألف الرابعة ق.م بتحقيق شيء من التوازن ولكنه كان توازنا هشا كما دلت عليه مظاهر إنتاجها المعرفي. فقد استمرت تتأرجح ما بين الدعوة للأصول القديمة وبين محاولة السيطرة على هامش الاستقلالية لجوانب القوة الشمولية. وفي مثل هذه الأجواء ربما كانت التعديلات التي ركزت على الثالوث البدني ككل وأعادت له الدمج بحيث بات يتصرف كوحدة واحدة مرة أخرى، ربما كانت كالنور الذي يبدد الظلمات، إن جاز لنا التعبير. فمدن أعالي الفرات كانت، مع بداية الألف الثالثة ق.م، أكثر مدننا استعدادا لتبني مثل هذا التعديل. ونحن نعتقد بأنها قد تبنته بالفعل ونسجت به إنتاجا معرفيا كانت علامته المميزة إعادة الدمج على جميع الأصعدة. فالقوة الشمولية هي مصدر خير دائم وما يصدر عنها من أفعال متغيرة لها مرجعية خاصة بها لا تخرج عن إطار الخير الدائم أيضا، فهي مدموجة فيها. ومظاهر الدمج هذه تنوعت في العمارة والفن وأساليب الحكم، كما في الدمج بين أقسام الوجود. لذلك يقول الأستاذ علي أبوعساف عن المعالم الأثرية لأعالي الفرات إبان النصف الأول من الألف الثالثة ق.م، "والواقع أنه لا يمكن التمييز بين ما هو ذو طابع ديني أو دنيوي لأن الفرق بين الاثنين قد يبدو في أكثر الأحيان غير جلي واضح."[160] وعلينا أن نقدر جيدا أن هذه العودة إلى الدمج قد نسجت بتعديل على صياغة الفصل، فهي وإن حملت بعضا من الملامح القديمة، إلا أنها لا تعني العودة إلى رؤية القوة الشمولية بهوية غامضة أو غير محددة الجوانب.

وبهذا تكون خريطتنا للعالم العربي على مدخل الألفية الثالثة ق.م قد اكتملت. ويبدو جليا منها أننا نتوقع وضوح الخصوصية في إطار الوحدة الثقافية التي شملته. كما لنا أن نتوقع استمرار المحاولات الرامية إلى توطيد التجانس كلما استفحلت هذه الخصوصية. وسوف يواجهنا في القرون الأولى لهذه الألفية مشكلة

160 أبوعساف، ص 205.

تتعلق بندرة اللقى والمعالم الأثرية التي تسمح لنا بدراسة مفصلة للتطورات المتلاحقة التي شهدتها منطقتنا، والمحاولات الرامية إلى توطيد التجانس. وقد يعود هذا لطبيعة التنقيب عن الآثار القديمة التي تعود لما قبل 5000 سنة. فبغض النظر عن حجمها وكثافتها، فهي ستبقى غير قادرة على إعطاء صورة مفصلة للتطورات إذا أردنا دراسة فترة قصيرة نسبيا، حوالي 300 سنة. فالفترة من 3000 – 2700 ق.م، التي تمثل مرحلة تبلور التعديلات على صياغة العقيدة وبداية الصراع عليها، ما زالت بعيدة عن الأدبيات المكتوبة في الحضارة العربية لشرح صياغة العقيدة والأحداث التاريخية المصاحبة لها. وبالتالي، اعتمادنا في دراستها سيستمر محصورا على اللقى والمعالم الأثرية بشكل أساسي. وقد يكون ما ساهم في هذه الندرة، أيضا، عائد إلى طبيعة هذه الفترة بحد ذاتها. فكمرحلة انشغل فيها العرب بالاتفاق على صياغة للعقيدة والتحضير لمفاهيم جديدة لمدنيتهم، لنا أن نتوقع انخفاضا في حجم إنتاجهم المعرفي الدال على هذه التعديلات من جهة، واستمرارا لمظاهر الإنتاج المعرفي القديم. فلا بد من فترة انتقالية ما قبل أن تتضح مظاهر الإنتاج المعرفي المنسوج بالتعديلات الجديدة على صياغة العقيدة، وهو أمر طبيعي. ومع ذلك، فبفضل الخريطة التي حاولنا رسم خطوطها العريضة أعلاه، إذا ما عدنا الآن إلى استعراض ما نملكه من تفاصيل عن هذه الفترة سيكون بإمكاننا متابعتها بوضوح أكبر بل وبشيء من الاستمتاع في ذلك.

لتجارب والمحاولات الأولى

ممالك وادي النيل

نجاح " نعر مر" في إعادة الوحدة إلى وادي النيل والقائمة القدسية الرسمية التي اعتمدها، حوالي 3000 ق.م، قد تم فرضهما بالقوة على باقي المراكز. وبما أن التعديل على صياغة العقيدة الذي تم تبنيه كان يسمح، كما أشرنا، بتنوع التعديلات أو الاجتهادات، ما دامت تعترف بالملك كسلطة مطلقة ومصدر بدني

للأفعال، فهذا يعني بأنه لم يقضِ بشكل نهائي على القوائم التي اعتمدتها بعض المراكز، أو المناطق، بشكل مستقل في الفترة السابقة. فنجاحه تمثل أساسا في وضع إطار عام فيما يختص بدور الملك كمشرف وقائم على العلاقة ما بين أقسام الوجود، وبالتالي، رمزًا لوحدة المملكة. والمعلومات التي نملكها عن الاجتهادات المختلفة التي ظهرت في وادي النيل، وخاصة إبان حكم الأسرة الأولى والثانية ما بين 3000 – 2700 ق.م، قليلة ومبعثرة لأسباب عدة. فكما سبق وأشرنا فإن اللقى والمعالم الأثرية لهذه الفترة لم يظهر فيها تغيرات كبيرة تساعدنا على متابعتها بشكل واضح بسبب صغر هذه المدة نسبة لما تعودنا على تناوله حتى الآن. ومنها، أيضا، أن المعلومات التي وصلتنا من مؤرخينا القدماء عن تلك الفترة ليست بالتفصيل الكافي لتناولها بإسهاب. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كون الملك في وادي النيل صاحب السلطة المطلقة والمصدر البدني للأفعال في المجال الدنيوي، يعني بأن اللقى والمعالم الأثرية ستشير إلى الصياغة الرسمية المعتمدة من قبل الملك. ويعني كذلك، وجود اهتمام أكبر في توثيق هذه الأفعال باعتبارها ذات مصدر قدسي مقارنة مع وادي الفرات. وبالتالي، سيتعذر علينا دراسة تطور "الاجتهادات الشعبية"، أو غير الرسمية على صياغة العقيدة. وهذا ينطبق بشكل خاص على المراحل الأولى لتاريخ عصر الأسرات. فإن اقتصرت متابعتنا مبدئيا على الخطوط العريضة للتعديلات التي مرت فيها الصياغة الرسمية، فسيتم توسعتها لتشمل الاجتهادات المتنوعة التي ستظهر بوضوح أكبر في المراحل اللاحقة. ولدراسة التعديلات التي مرت بها الصياغة الرسمية سنعمد إلى ترتيب المعلومات القليلة والمبعثرة التي نملكها بشكل مختلف عما اعتادت عليه المراجع، ليكون بإمكاننا رسم صورة محتملة لتطورها.

من تتبعنا لأسماء ملوك الأسرة الأولى، حوالي 3000 – 2850 ق.م، يتضح لنا بسهولة انتماؤها للثقافة العربية، من ناحية، وإذا ما تم ربطها بالمعلومات التاريخية التي نملكها سيتضح لنا تطور التعديلات على صياغة العقيدة الرسمية من ناحية ثانية. فالألقاب التي اعتمدها الملوك لأنفسهم والأسماء التي حملوها

سيكون لها علاقة مباشرة بالقوة الشمولية التي يمثلونها في المجال الدنيوي. الملك "نعر مُر"، مؤسس الأسرة الأولى، ورد اسمه على بعض آثاره مكتوبا "نعر" فقط دون إضافة "مُر"، مما يدل على أن اسمه مركب.[1] كلمة "مُر" نعرفها كإحدى الكلمات التي تحمل معنى السيد، الأب، والتي منها عمرو وعموريون. ومنها، كذلك مار ومير ومر ومؤنثه مرت ومرؤ وامرأة وماري ومريم. وهي كلها تحمل معنى السيد والسيدة. و"مر" تدخل في كثير من الكلمات التي تدل على هذه السيادة مثل أمير وأميرة وغيرها. إلى جانب مثل هذه العلاقة الواضحة ما بين الكلمة والمعنى هناك علاقة أخرى أقل وضوحا، فمن "مر" هناك كلمة مرور وممر ومريء وأمر وإمارة. ومعنى السيادة هنا لا ينعكس على أشخاص بل يصف أفعال وأماكن أو أدوات. فالرفش، أو الجاروف، مثلا، يطلق عليه في اللغة العربية كلمة "مر"، أيضا، كأداة توضح ما في باطن الأرض أو تحدد مساحات على سطحها. ومثل هذا الارتباط قد يعني بأن كلمة "مر" بمعنى السيد، الأب، ليست عامة في مدلولها بل مرتبطة بإيحاء خاص بها. فالمر سيدٌ، هذا صحيح، ولكنه، على الأرجح، السيد الذي يوضّح ويجيز ويحدد الأشياء. فهناك أكثر من سيد أو سيدة مبجلة و"مر" هو هذا السيد بالذات.[2] أما كلمة "نـَعَر"، فهي مازالت تعني بالعربية نهض وسعى، أو الذي لا يثبت في مكان واحد. ومنها ناعورة، أي دولاب الماء، والنعرة بمعنى التباهي، أي السعي المستمر لجلب الانتباه. وبالتالي، "نـَعَر مُر" قد تعني الساعي إلى الرب، أو المتباهي بالسيد المبجل "مر"، أو قد تعني من سعى إلى التشريع أو المشرِّع. وكان يرمز لاسمه بعلامتين؛ السمكة والإزميل.[3] فهل يمكننا أن نرى في السمكة معنى الشيء الذي لا يثبت في مكان واحد فهي

---

1 أبوعساف، ص 75، هامش (2).

2 كلمة "سر" تعني السيد أيضا ولكنه السيد الغامض الذي يصعب الوصول إليه تمييزا له عن باقي المبجلين من الأجداد العرب. ومن هنا ما توحي إليه كلمة سر من غموض وكتمان. وفي إطار الوحدة الثقافية، تم استخدام مؤنث "مر" أي "ماري" لتسمية واحدة من أهم مدن أعالي الفرات إبان النصف الأول من الألف الثالثة ق.م، أي في نفس الفترة الزمنية لظهور "نعر مر" في وادي النيل.

3 دريتون، ص 151.

دائمة السعي والحركة، وأن نرى في الإزميل معنى الأداة التي تستخدم في التحديد والإيضاح؟ لا يوجد، في رأي، ما يمنعنا من ذلك. "فنعر مر" هو الذي حدد وأوضح ووضع الإطار العام الذي تم تبنيه لمفهوم السلطة العليا في وادي النيل في سعيه المتواصل لدمج مدنه في مملكة واحدة. فهو صاحب الفضل في ذلك. ونجاح "نعر مُر" في تحقيق العودة إلى الوحدة لا بد وقد أكسبه منزلة خاصة في التاريخ العربي تبجيلا واحتراما له. فكما ذكرنا سابقا، احتفظت الذاكرة العربية بمكانة مميزة لهؤلاء الذين نجحوا في إعادة زمن الوحدة والاندماج والتكامل. فهل نملك معلومات تاريخية تدل على هذا ومنذ ذلك الزمن القديم؟

يبدو أن الأمر كذلك. فقد "كان المصريون منذ أيام الدولة الحديثة (1580 – 1090 ق.م تقريبا) يذكرون على آثارهم اسم ملك يسمى "مِنا" كأول ملوكهم...كما كان المصريون أيضا يكتبون اسمه على جعارينهم تيمنا به."[4] ومع ذلك، لم يتم العثور على هذا الاسم ضمن آثار الملوك الأوائل في وادي النيل، مما دفع بالباحثين إلى اعتماده كاسم ثان أو صفة للملك "نعر مُر". و"مِنا" أو "مِن"، كما مر معنا سابقا، يعني السيد، العلي، كأحد الأجداد المبجلين لدى العرب مثل سر، ومُر، ورب، ودم، ورم وغيرهم. ومنه كلمة عمون، وآمون أي أبناء "مِن" أو مقام "مِن"، واسم "مِنى" في مكة، وكلمة أمِن (آمين) أيضا، ومؤنثه مناة. وأداة الجر "مِن" تحمل مفهوم باطن الشيء أو ما خفي منه، كما في قولنا اقتلع الحجر من الجبل أو استخرج الماء من الأرض. إذن، فهو لقب تبجيل واحترام يطلق على من احتفظت لهم الذاكرة العربية بمنزلة خاصة كجوهر لبواطن الأمور، أو الذي تخرج من جوهره الأشياء.[5] لذلك، لا يوجد ما يمنع تبجيل "نعر مُر" بإطلاق اسم "مِنَ" عليه. ويعزى إلى الملك "مينا" بناء مدينة "منف" وبناؤه فيها قصرا كان يدعى "الجدران البيضاء" الذي كان يقدسه عرب النيل وملوكهم بالطواف حوله ضمن

---

4 فخري، ص 75.

5 يشير الأستاذ أحمد داوود في كتابه تاريخ سوريا القديم، أن اسم "مينا" يعني في جميع اللهجات العربية القديمة "الفلاح أبو النسل والذرية" (ص 493). وقد وجدنا في هذا تأكيدا على صحة المعنى الذي أعطيناه له كجوهر تخرج أو تصدر منه الأشياء.

احتفالاتهم باتحاد البلاد. "ومن الجدير بالذكر أن النبع الذي ما يزال يحمل اسمه (وهو بئر مينوس) يقع قرب مدينة الليث على شاطئ البحر الأحمر،" في عسير.[6]

ثم تبع الملك "نعر مر" في الحكم الملك "عحا" والذي يعني اسمه المحارب.[7] **وقد استوقفنا هذا الاسم بسبب ندرة إتباع حرف العين بحرف الحاء في العربية، أو بالعكس، لأنهما حرفين بلعوميين لا يسهل نطقهما تباعا. ولكن هناك في العربية كلمة "عجا" بمعنى شرس أو شديد كصفة من صفات المحارب. فلعل الحاء هنا جيما خاصة وأن "عجَ" من الأسماء التي ستتكرر لملوك هذه الأسرة. ولكن بعض المراجع الأخرى تشير إلى هذا الملك تحت لقب "أخا حر".**[8] **وتبعه في الحكم الملك "جَر" أو "زر". وأريد أن أقف قليلا عند اسم هذا الملك. الزر، في اللغة العربية تعني حد السيف، والزرة تعني العقل وعليه، زرَ الرجل أي زاد عقله وتجاربه وفصله في الأمور. والمراجع لا تتفق على نطق صحيح لاسمه بسبب سوء فهم الباحثين الأوربيين للغة العربية. فهو "جر" أو "زر" عند بعضهم وهو "دجر" عند آخرين. ومن مؤرخينا القدماء في وادي النيل كان**

---

6 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 493.

7 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 80. عمد الأستاذ أحمد فخري إلى تصحيح ترجمة الباحثين الأوربيين لاسم هذا الملك بقلبه الهمزة عينا، فهذه المصادر تشير إلى اسمه بلفظة "أحا". و"حا" و"حو" تدخل في تركيب الكثير من الكلمات العربية الدالة على شدة الخصب مثل "حواء". واحووَت الأرض بمعنى اخضرت. ومع أن مفهوم الشدة يبقى ثابتا تحت هذا اللفظ أيضا، كصفة من صفات المحارب، إلا أنه يلقي ضوء مختلفا على معنى الاسم. فكلمة "أحا" نتعرف عليها في أسماء مثل أحمس. وهناك احتمال آخر بأن تكون الحاء هنا خاء، فيكون الاسم أخا وأخمس ومؤنثها أخت التي كانت تعني فصل الفيضان في وادي النيل، مما يرتبط بمفهوم الخصب أيضا. وبما أنها تدخل بشكل واضح في أسماء عدد من الملوك، مثل خا سخمو، وتحمل معنى الشدة والمآزرة كصفات للمحارب، فهذا الاحتمال وارد كذلك. وسوف نتعرض في الباب الثالث إلى خطوط تطور اللغة العربية ومعاني كلماتها لحسر ما يبدو نوعا من الفوضى في تحديد مثل هذه المعاني في العربية القديمة.

8 بوترو، ص 284. الذي قد يعني كما اللفظ القديم يشير إليه أي أخ لحر. أو ربما المسنود بحر أو القوي به وهي كلها تحمل مفهوم المحارب الشديد كما أرى مما يبرر اختلاف نطق اسمه حتى في المصادر التاريخية القديمة.

كاهن معبد سمنود، حوالي 280 ق.م، واسمه مانيتو (منتو)، الذي أشار إلى أنه قد تم إطلاق اسم جديد على هذا الملك منذ الدولة الوسطى، 2065 – 1580 ق.م تقريبا، وهو "خنت" الذي تفضله معظم المراجع بسبب تأكدها من نطقه. و"خنت" هي على الأرجح "نخت" كما في نخت الخبر بمعنى استقصاه فعرف تفاصيله وزاد عليه. وفي حالة كهذه يمكننا فهم استبدال الاسم مع الإبقاء على المعنى. وبما أن "زر" تعني العقل، فعلى الأرجح أن اللفظ الصحيح لاسم الملك هو "دجر" أو بشكل أدق "ذو زر" أي صاحب عقل أو علم. وهذا يتسق مع ما يروى عنه بأنه كان طبيبا وألف كتابا في التشريح وله وصفة طبية لتقوية الشعر.[9] ومن "زر" هناك "آزر"، الذي يلفظ عند البعض "أوزير" أو "عزير" وهو رب له دور كبير في صياغة العقيدة العربية مرتبط بالبعث من الموت. ويمكننا أن نرى بسهولة العلاقة ما بين الطبيب الشافي والميت الذي يعود إلى الحياة. وإذا أخذنا بمبدأ الإبدال الشائع ما بين حرفي الزين والسين، فاسم الملك قد يكون "ذو سر". وهذا لن يؤدي إلى اختلاف في المعنى حيث الإيحاء بالمعرفة ببواطن الأمور وأسرارها سيستمر هنا أيضا. ويبدو أن هذا التشابه في الأسماء قاد في العصور المتأخرة إلى تحويل قبر الملك "ذو زر" إلى محج ومقام مقدس ظنا بأنه قبر الرب "آزر".[10] وهو ما يفسر لنا تغير اسمه، إلى "نخت" في عهد المملكة الوسطى. وفي الثقافة العربية لاحقا نتعرف على "آزر" كاسم لأبي سيدنا إبراهيم عليه السلام.[11] وهو أيضا عازر وعزرا، اسم عربي متداول إلى الآن. وحول مقبرة الملك "ذو زر" الرمزية، تم الكشف عن 334 قبرا تعود لنساء وبعض أفراد حاشيته تأكيدا لدور الملك كحلقة وصل مع القوة الشمولية.[12] فالدفن بالقرب من هذه الحلقة فيه ضمان للاتصال بالملك في المجال القدسي. وفي عهده بدأت عادة حلق اللحى واستبدالها بلحى مستعارة تلبس في أيام الأعياد. وقد انطبق هذا على السيدات

---

9 إبراهيم، ص 95، ودريتون، ص 155.

10 إبراهيم، ص 95.

11 سورة الأنعام، آية (74).

12 إبراهيم، ص 95.

أيضا، فيبدو بأنهن كن يضعن ضفائر مستعارة إذا ما خرجن من المنزل وينزعنها في داخله.[13]

وقد تبعه على العرش الملك "جَت" الذي عثر على اسمه منقوشا على حجر يعرف بمسلة الملك الثعبان حيث تم نقش واجهة قصره على الحجر في الأسفل وفوقها نقش اسمه على شكل ثعبان يعلوه الصقر رمز "حُر".[14] و"جَت" هو اسم الرمز القدسي الذي مثلته حية الكوبرا على تاج المملكة الشمالية وقد تعرفنا عليه في لوحة "نَعَر مُر" سابقا.[15] ونلاحظ هنا بأن الملك قد اختار اسم رمز قدسي كاسم له دون إلحاق كلمة تابعة توضح علاقته بالرمز كما كان الحال مع "نَعَر مُر". فهو لم يسمِّ نفسه صاحب "جَت" أو تابع "جَت" أو القوي "بجَت"، ولكن اكتفى بعلامة الثعبان للتدليل على اسمه مقابل السمكة والإزميل عند "نعر مر". فهل في هذا إشارة إلى بداية حدوث تغيير ما في صياغة العقيدة الرسمية؟ ليس بالضرورة. فالباحثون الأوربيون غير متفقين على نطق الكلمات العربية وهذا أمر طبيعي. لذلك، نجد اسمه في بعض المراجع وقد كتب "دجت" بدلا من "جَت". وهذا أقرب إلى الصحة إذ نرجح بأن "دجت" هي "ذو جَت" بمعنى صاحب الربة الحية. وما يلفت الانتباه هنا أن "جت" هو لقب لربة، أي لقب أنثوي. وبالتالي، لا بد من وجود مقابل ذكري له، أي إذا كان هناك جَت فلا بد من وجود جا أو جي. وهذا ما يبرر وجود اسم آخر لهذا الملك هو "أجي" أو "أوجي" بمعنى مقام أو ابن الثعبان.[16] وهنا نلاحظ تحوله إلى لقب ذكري مقابل اسمه الأقدم "ذو جَت" مع

---

13 إبراهيم، ص 96.

14 بوترو، ص 235.

15 فخري، ص 51. و"جَت" هي جث بالعربية، للتبادل المعروف ما بين التاء والثاء كما في تلج وثلج، أو تعلب وثعلب. وتعني اقتلع أو سلخ مما يتناسب واستخدامها كاسم للحية.

16 وهذا الاسم الثاني، كما في غيره من أسماء الملوك القدماء، هو من ضمن الأسماء التي تم اعتمادها لاحقا لهؤلاء الملوك من قبل موثقي التاريخ والمؤرخين العرب في وادي النيل. فكثيرا ما يرد اسم الملك على حجر بالرمو مخالفا لقائمة مانيتو مع اعتماد الأحداث نفسها. وإن كنا سنتحدث لاحقا عن كيف تطورت لغتنا العربية، إلا أنه من المفيد أن نذكر هنا علاقة كلمة "جي" بالأرض. فالثعبان مخلوق زاحف ملتصق بالأرض مما يفترض ارتباط هذه الكلمة في الإشارة إلى الأرض أيضا. فمنها اشتقت كلمة "جب" التي تعني الأرض واستخدمت في وادي النيل للإشارة إلى رب الأرض. وربما جب ءل، بمعنى أرض الرب العلي هي جبل وجبال بمعنى الأرض العالية.

الإبقاء على علاقته بالحية/الثعبان. وقد يكون في هذا دليل على تحول التركيز على الذكر مقابل الأنثى في الثقافة العربية إبان الألف الثالثة ق.م. أما المصطبة التي مثلت قبر الملك الرمزي في أبيَد، أبيدوس، فقد كانت أصغر من مقبرة "ذو زر" وعدد مدافن أفراد حاشيته حولها أقل من سلفه.[17] فهل بدأت تتزعزع فكرة الملك كحلقة وصل مع القوة الشمولية؟

الفرق ما بين أسماء الملوك الأربعة الأوائل قد يحمل لنا دلالة على حدوث تغير ما في نظرة الملوك لأنفسهم. "نعر مر" و"عجا" و"ذو زر" تحمل ألقابهم صفات "المشرّع" و"المحارب" و"العالِم" بالتسلسل.[18] أما رابع هؤلاء الملوك فلقبه يحمل صفة رمز قدسي نعرفه من لوحة "نعر مر"، الحية. وفي هذا إشارة يصعب تجاهلها في حمل الملك للقب يبين بوضوح علاقته المباشرة بالقوة الشمولية ويؤكد عليها، مقابل الإيمان الضمني بوجود هذه العلاقة وانتفاء ضرورة التأكيد عليها لدى الملوك السابقين. وربط هذا التغير مع انخفاض عدد قبور حاشية الملك "ذو جَت" حول مدفنه قد يدعم احتمال حدوث تحدٍ للصياغة الرسمية دفع هذا الملك إلى التأكيد على هويته القدسية بشكل أكثر مباشرة.

وما يؤيد وجود مثل هذا التحدي أن الملك الذي تبع "ذو جَت" على العرش كان يحمل اللقب "دَن". و"دَن" مثل "مُر" تعني السيد، الرب، ومنها عدن أي مقام السيد "دَن"، وعدنة أو أضنة في شمال بلاد الشام. والاسم، كما هو واضح، يحمل معنى الدنو والقرب، فهو السيد القريب. وهنا لا مجال للشك بأنه قد تم استخدام الاسم دون كلمة تابعة توضح العلاقة بهذا الجد المبجل.[19] فالملك هنا ليس

---

17 إبراهيم، ص 96. وأبيَد نسبة إلى جبل "بيدا" في زهران، عسير، والتي تعني أبيض، فهي المدينة البيضاء.

18 وإن كنت أرجح بأن "ذو زر" يقف عند مفترق الطرق فيما يتعلق بهذه النقطة لارتباط لقبه بزر أو أزر كما سبق وأشرنا.

19 المراجع التي تتحدث عن الأسرة الأولى تفضل اعتماد اسم "أوديمو" لهذا الملك كما جاء في قائمة مانيتو. ولست أدري كيف نجحوا باختيار أحرف التشكيل. وأرى بأن خلافهم محصور ما بين قراءة الاسم "دن" و "دم" أو "أدم" ليس إلا. وأمتع ما في الأمر أن اسمه في دريتون، ص 157، قد كتب بالعربية " ودى مو" إمعانا في التشويه والسذاجة.

بصاحب ولا تابع لأحد بل يصف لقبه علاقته المباشرة مع القوة الشمولية بشكل صريح وواضح. ويزداد الأمر أهمية إذا علمنا أن زوج الملك "دَن" كان اسمها "مرت – نُت" أي سيدة السماء. فكلمة مرت هي مؤنث مُر، ومازلنا نستخدمها حتى الآن، ونُت، أو نوت، هي مؤنث "نو" كما أشرنا سابقا. والاسم هنا لا يحمل أي كلمة تابعة توضح العلاقة مع الرمز القدسي خاصة إذا ما قارناها مع الأسماء المعروفة لبعض ملكات الأسرة الأولى مثل الملكة "نُت حطَب"، زوجة الملك "عجا"، والتي تعني نصيرة نُت.

مقبرة الملكة "مرت نوت" كانت من الكبر والعظمة ما دفع بالكثير من الباحثين، ولفترة طويلة، إلى اعتبارها قبرا لملك.[20] وهذا لا يمثل المظهر الوحيد لبداية حدوث تغير في وادي النيل. فقد تم العثور في سقارة على مقبرة كبيرة لرئيس موظفي الملك واسمه "حماكا" مما يدل بشكل واضح أن بعض أفراد حاشية الملك ونسائه، على الأقل، لم يعودوا يدفنون في قبور متواضعة حول قبر الملك، فلم يتجاوز عدد القبور حوله 137 قبرا.[21] فهل يعزز ذلك بشكل أكبر تزعزع فكرة الملك كحلقة وصل؟

أولى الأدلة على الاحتفال بعيد السد تعود إلى الملك "دن" الذي قام في نفس العام بعدد من الحملات العسكرية وبناء المعابد وترأس الاحتفالات الدينية. وأكثر ما يلفت الانتباه حول عيد السد أن من مظاهره طواف الملك هرولة حول عمودين من الحجارة يرمزان إلى قصر "الجدران البيضاء" الذي بناه "مينا". لذلك يطلق على هذا العيد أحيانا عيد الطواف.[22] وهذا يتفق مع الطواف حول العمود الحجري في جنوب بلاد الشام وعلى امتداد وادي الفرات كما سنتعرض له لاحقا،

---

20 دريتون، 158.

21 إبراهيم، ص 101. ولعل حماكا هي حمق والتي تحمل معنى الحدة.

22 دريتون، ص 156، وإبراهيم، ص 98.

وهو جزء من أقدم تقاليد العبادة العربية التي درجنا عليها حتى يومنا هذا.[23] ما يهمنا هنا، هو ظهور الحاجة لقيام الملك بتأكيد قوته وعنفه وسيطرته كممثل للابن في الثالوث المقدس. فالملك "دن" كان أول من "استحدث لقبا جديدا لم يكن معروفا من قبل" كي يضاف إلى ديباجة ألقابه الملكية للتأكيد على سلطته المطلقة، وهو اللقب المعروف بالبوصي والنحلي، نسبة للبوص والنحلة رموز مملكتي الصعيد والدلتا قبل الوحدة.[24] فما الذي تعنيه كل هذه الأحداث؟

الملك "دَن" والملكة "مرت نت" أنجبا ولدا حكم بعد أبيه اسمه "عَج أب"، بمعنى شديد الظهور أو العظمة، حيث أب وأبيب مازالت تعني الظهور والوضوح. ومن "عج أب" تكونت لاحقا، على الأرجح، كلمة "العُجْب" بمعنى الزهو أو الكِبر. وكأننا هنا منذ عصر الملك "دن" أمام توجه من قبل الملوك إلى الإمعان في فصل أنفسهم عن الناس وتعظيم شأنهم والتأكيد على هويتهم القدسية إلى درجة تبني أسماء الرموز القدسية ذاتها فيما يبدو وكأنه أخذ لمكانة هذه الرموز من قبلهم. وقد يكون من المتوقع وجود مثل هذا التوجه في ضوء التعديل على صياغة العقيدة الذي تم تبنيه من قبل وادي النيل. فالملك صاحب سلطة مطلقة في المجال الدنيوي وعلى علاقة مباشرة بالقوة الشمولية في حياته ومماته. ولكن لا يوجد أي شيء في هذا التعديل يشير إلى أن الملك، كشخص، هو إله بحد ذاته، فما يصبغ عليه هذه الصفة القدسية هو نجاحه في المحافظة على المنصب. وهذا بحد ذاته مفهوم عيد السد، أو الطواف؛ إثبات الملك بأنه ما زال يمتلك القوة اللازمة لاستحقاق سلطته المطلقة، بأنه ما يزال مؤيدا من قبل القوة الشمولية. فإذا كان هناك توجه من قبل الملوك إلى الاستعانة بالأسماء والألقاب في تأكيد سلطتهم وتأليه أنفسهم، فهذا يدل على وجود تحد قوي للأسرة الحاكمة ووجود انحراف عن التعديلات على صياغة العقيدة التي نشرها "نعر مر" أيضا.

---

23 وقد لفت انتباهنا أن اللوح الذي نقش عليه الملك في طوافه قد نقش رسما لقبر الملك محاطا بسور مزدوج على شكل بيضاوي عزل قبر الملك وقبور حاشيته عن المحيط الخارجي. والسور المزدوج يذكرنا بفن عمارة سور حبوبة في أعالي الفرات قبل أكثر من 600 عام وأسوار جنوب بلاد الشام في النصف الثاني من الألف الثالثة ق.م. بل إن السور المزدوج البيضاوي سيظهر في وادي الفرات محيطا بالمعابد مقارنة مع القبور مما يؤكد وحدة الثقافة العربية مع خصوصيتها.

24 إبراهيم. ص 97.

تشير اللقى والمعالم الأثرية التي تعود إلى زمن "عج أب" إلى أن قبره الرمزي في أبيدو (الدار البيضاء) كان أفقر من قبر سلفه وأقل منه عظمة بكثير.[25] ومثل هذا التوجه العام في انحطاط أهمية قبر الملك منذ عهد "ذو جت" يؤكد لنا تحدي دوره كحلقة وصل مع القوة القدسية. و"عج أب"، كذلك، "غالبا ما نجد اسمه ممحو من النصب المعاصرة."[26] وهذا يحمل دلالة مهمة فيما يتعلق بدور الملك كحلقة وصل مع المجال القدسي. فمحو اسم الملك عن نصبه يعني إلغاء إمكانية التقرب عندها من القوة الشمولية، وبالتالي إلغاء دوره كحلقة وصل. ويعزي الأستاذ أحمد فخري، وغيره من الباحثين، عملية محو الاسم إلى أن الفترة التالية لحكم "عج أب" امتازت ببدء "المنازعات واغتصاب العرش بين أفراد البيت المالك مما كان سببا لقرب انتهاء حكم هذه الأسرة."[27] هذا صحيح، ولكن مثل هذه الاضطرابات السياسية والصراع على الحكم لا بد لها من مبرر في صياغة العقيدة يجيزها. فإذا كان الملك على علاقة مباشرة بالقوة الشمولية فكيف يجرؤ أحد على تحدي سلطته وإلغاء دوره كحلقة وصل إن لم يطرأ تعديل ما على هذه العلاقة يسمح بذلك. فمحو الملك الجديد لاسم من سبقه عن نصبه ليس كقيامه بإلغاء سياسة الإنفاق على المشاريع الاجتماعية السابقة ووضع سياسة جديدة، إنه أمر يدخل في صلب ما تم تبنيه من تعديلات على صياغة العقيدة وتبريره لا بد وأن يعتمد عليها، لأن هذا عنوان لثورة من نوع ما وعدم رضا على الأوضاع.

في سرده لتاريخ هذه الفترة، أشار مانيتو إلى أنه قد حكم بعد "عج أب" ملك اسمه "سمر خت" والذي "كان في عهده أعاجيب كثيرة وحل بمصر كارثة كبرى" دون إيضاحه لتفاصيل ذلك.[28] وقد أتينا سابقا على معنى كلمة سمر، ظل القمر، وأشرنا إلى أنها شمر بمعنى المنقذ، أما كلمة خت فهي مؤنث "خا" التي

25 إبراهيم، ص 99. وقد بلغ عدد قبور حاشيته حوله 64 قبرا فقط (إبراهيم، ص 101).
26 بوترو، ص 281.
27 فخري، ص 83.
28 بوترو، ص 281.

تعني الشدة. وبالتالي، "سمر خت" قد تعني المنقذ الشديد أو القوي المؤيد.[29] فهل عمد إلى اغتصاب العرش كمنقذ للملكة من تمادي سلفه في فصل نفسه عن الشعب والانحراف عن تشريع "نعر مر"؟ وهل كان هو من تعمد إزالة اسم "عج أب" عن نصب عصره، وبالتالي، منعه من ممارسة دوره كحلقة وصل مع المجال القدسي؟ وهل مثل هذا العمل هو ما اعتبره مانيتو من الأعاجيب والكوارث الكبرى؟ إن هذه كلها احتمالات واردة، فمن المؤكد لدينا أن "سمر خت" ما كان ليمحو اسم "عج أب" عن نصبه ما لم يتمتع عمله هذا بنوع من الدعم الشعبي. ففي لقبه عودة عن التوجه للتأكيد المباشر على علاقته بالقوة الشمولية على غرار سلفه، وتبنٍّ لأسلوب الملوك الأوائل في اختيار ألقابهم. كما أن عدد قبور حاشيته حول قبره ارتفع إلى 72 قبرا، مقارنة مع سلفه. وإن كان هذا دليلا واهيا بعض الشيء إلا أنه يمثل زيادة عن سلفه قد تعود لرجعة متواضعة للملك كحلقة وصل.

وتبع "سمر خت" في الحكم الملك " قَع"، والذي يعني اسمه بالعربية الشديد أو القوي الصلب.[30] ويبدو أنه لم يستمر على خطى سلفه في محاولة تصحيح الانحراف عن تشريعات "نعر مر"، إذ عمد إلى إزالة اسم "سمر خت" عن نصبه هو الآخر، كما تدل المعالم الأثرية.[31] وهو بهذا عمد إلى إلغاء دور سلفه كحلقة وصل. بلا شك، كان لتكرار عملية المحو هذه أثرها البليغ في زعزعة ثقة الناس بالملك وهويته وعلاقته بالقوة الشمولية. فإذا كان كل ملك جديد سيعمد إلى إلغاء دور من سبقه ويثير الشكوك حول علاقته بالقوة الشمولية، فمفهوم الملكية والسلطة العليا بحد ذاته سيصبح موضع شك وتساؤل حول شرعيتها. فالمقبرة التي عثر عليها لهذا الملك في سقارة لم يتجاوز عدد قبور حاشيته حولها 24

29 وكلمة "خت" تعني في العربية، أيضا، التابع أو اللاحق. وحسب قائمة أبيدو، تعود إلى حوالي 1300 ق.م. ذكر هذا الملك تحت اسم "شمسو". وبما أن شمسو تعني التابع أيضا، حيث عاش معناها في كلمة شمَاس بمعنى التابع للقس أو الخادم. فالتبديل ما بين الاسمين منطقي.

30 وقد استمر استخدام هذا الاسم في الجزيرة العربية كما في اسم الصحابي القعقاع بن عمرو.

31 بوترو، ص 281.

قبرا. وهذا يدل على انهيار تام لدور الملك كحلقة وصل ما بين المجال الدنيوي والمجال القدسي. وبالتالي، يبدو أن التعديلات التي نشرها "نعر مر" لم تنجح في الصمود طويلا أمام تأثير التعديلات والاجتهادات المستقلة التي سمح لها بالازدهار في وادي النيل. لذلك، يعتبر هذا الملك آخر ملوك الأسر الأولى، حوالي 2850 ق.م، والتي بانتهاء حكمها دخلت مراكزنا في وادي النيل في فترة جديدة من فقدان التوازن بحثا عن تعديلات جديدة على صياغة العقيدة. ولكن لماذا فشل هذا التعديل البدئي؟

لقد سبق وأشرنا إلى أن مستوى المدنية في وادي النيل كان أقل من وادي الفرات إبان الألف الرابعة ق.م. وأن هذا قد لعب الدور الأكبر في سهولة تبني مراكزنا في النيل لصياغة الفصل العسيرية التي ظهرت إبان تلك الفترة. وقد نتج عن ذلك نشوء ممالك منفصلة وظهور العنف والصراع مبكرا ما بينها. وهذه الأقدمية في تبني صياغة الفصل قد نتج عنها تعدد القوائم المقدسة ونشوء طبقة قوية ومستفيدة من الفصل يقف على رأسها ملوك وكهان. وحين قامت الوحدة الأولى في وادي النيل، كان رمز هذه الوحدة والدليل على قيامها هو "حر" والقائمة المقدسة الشمالية. وبما أن الصياغة التي تبنتها السلطة العليا لم تكن، بالضرورة، معتمدة من قبل جميع المراكز، وقائمتها المقدسة منفصلة عن القوائم الأخرى، فقد بات الباب مفتوحا أمام جميع مراكز القوى القادرة على الاستيلاء على السلطة أن تحاول فرض نفسها وتتصارع فيما بينها. وهذا ما قاد إلى انهيار الوحدة الأولى. فلما فرض "نعر مر" التعديل على صياغة العقيدة مع بداية الألف الثالثة ق.م، وأعاد الوحدة للوادي، فرض مفهوم الملك كصاحب سلطة مطلقة ورمز لهذه الوحدة في محاولته عزل منزلة الملك وفصلها عن الصراع حول القائمة المقدسة. كما حاول وضع قائمة مقدسة تشمل أكبر عدد ممكن من الرموز الرئيسة في قوائم المدن المختلفة، وهو الأسلوب الذي رجحنا اتباعه من قبل عسير في جنوب بلاد الشام. فكما أشرنا، استمرت المحافظة على "حر" على رأس القائمة المقدسة التي شملت بعضا من الرموز القدسية القديمة، أيضا، مثل

الحية والثور وابن آوى واللبؤة. فهل يدل هذا على أن "نعر مر" كان يعي أهمية ردف سلطة الملك بقائمة مقدسة متفق عليها من قبل المراكز على غرار وادي الفرات؟

ربما كان "نعر مر" يعي ذلك ولكن هذا لا يعني بأنه قد نجح في تحقيقه لسببين رئيسين. أولا، صياغة الفصل البدنية كان قد نتج عنها عدد كبير من القوائم المقدسة التي تنوعت الاجتهادات حولها. مما يعني أن محاولة دمجها في قائمة واحدة واجتهاد موحد كان سينشأ عنه تناقض وخلط في الصياغة لا يمكن الاتفاق عليه. فلم يكن في مقدور "نعر مر" وضع صياغة متسقة تشمل كل هذا التنوع. ثانيا، وجود مراكز قوى كانت مستفيدة من هذا التنوع. مما يعني أنها كانت مستعدة للمحاربة بشدة أي محاولة لتوحيد القائمة المقدسة والاجتهاد حولها. وبالتالي، تحقيق الوحدة والتعاون السلمي ما بين مراكز وادي النيل كان لا بد له من أن يأخذ هذه المعطيات بعين الاعتبار. والسبيل الوحيد أمام أي محاولة، لذلك، كان استخدام القوة لفرض سلطة عليا مركزية لم يكن هناك مانع لدى مختلف المراكز من الخضوع لها ما دامت ستسمح باستمرار انفصال قائمتها المقدسة عن مختلف القوائم الأخرى بما فيها القائمة الرسمية لهذه السلطة مع شمول بعض رموزها القدسية ضمنها. وقد نتج عن هذا التوجه نسيج متنوع ومعقد لصياغة العقيدة في وادي النيل أدهش الباحثين فيها ومنعهم من رؤية حقيقتها. ولكننا نعتقد أن حل رموزها "الغامضة" يعتمد على تقديرنا لحقيقة تطورها وفق الخطوط العريضة التي وضعناها.

فإذا أعدنا التدقيق في القائمة المقدسة الرسمية التي ظهرت على لوحة "نعر مر" سنلاحظ أنه بعد تغييب الأم والأب في اللوحة، ظهر الابن "حر" الذي رجحنا صدور ثالوث ثانوي عنه مثلته "حت حر" والثور/الملك. "حر" كان رمزه الصقر، ولكن ظهر على اللوحة رسم لصقرين آخرين على قمة رايتين من الأربعة التي حملها جند الملك أمامه وبحجم أصغر بكثير من حجم الصقر "حر"، فماذا يعني ذلك؟ إننا، بلا شك، أمام استخدام لنفس الرمز في الإشارة إلى صفات مختلفة للقوة الشمولية. فإذا كان الصقر "حر" هو رمز الابن في الثالوث البدني وفق

القائمة المقدسة الرسمية فالصقر رمز لشيء آخر في القوائم المقدسة غير الرسمية. وعلى اللوحة هناك دليل على دخوله في قائمتين مختلفتين على الأقل مثلت كل منهما راية حملها الجنود. فعلى امتداد تاريخنا في وادي النيل ظهر الصقر في عدد من الرموز تحت أسماء مختلفة، فهو "عاش" و"ددون" و"صقر" و"شد" و"منتو" إلى جانب ظهوره مندمجا مع رموز أخرى تحت اسم "حر آختي" و"حر بن عزة" و"حر البحدتي" و"حر سما طاوي" و"حر باخرد" و" بتاح صقر عازر".[32] فإذا كان هناك مركز في وادي النيل يعتمد الصقر ابنا في الثالوث البدني ولكن يطلق عليه اسما غير "حر"، يسميه "صقر" مثلا وهو أمر وارد كما سبق وأشرنا، فهذا يعني بأنه سيعتبر الملك ابنا "لصقر" وعلى علاقة مباشرة معه وقد يطالب بمساواته "بحر" أو إلغاء "حر" لصالح الاسم "صقر". فظهور "صقر" بحجم أصغر على لوحة "نعر مر" يعني بأنه معترف بوجوده ولكنه لا يساوي "حر" في المنزلة. وهذا الأمر سيكون مرفوضا من قبل مثل هذا المركز وقد يقوم صراع شديد مع السلطة العليا في سبيل "تصحيح" وضع "صقر". ومطالبة كهذه ستجر مطالبات أخرى كأن يتم "تصحيح" الاختلاف ما بين القائمة الرسمية وقائمته لصالحه هو ما دام "حر" و"صقر" يمثلان الشيء ذاته.

وهذا الأمر قد ينطبق على نقش اللبؤة التي استخدمت كرمز تحت أسماء مختلفة كما سبق وأشرنا. فظهورها على اللوحة فيه اعتراف بوجودها ولكنها

---

32 تشرني، ص 224-236. لاحظ العلاقة ما بين "منتو" ولقب المؤرخ "مانيتو". ومن المفيد أن ننوه هنا بأن كلمة "عاش" هي بالأصل "أش" أو "أس" أو "أشو" التي تعني بالعربية القديمة بيت أو مقام أساس الشيء (داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 512). ومنها كلمة "أس" و"أساس" و"عش" و"قش" أيضا. و"أش" التي من جملة معانيها الرماد ومنها الكلمة الإنجليزية. و"شو" هو لقب رب الهواء في وادي النيل الذي لولا فصله ما بين السماء والأرض لما تحقق الخلق فهو لذلك أساس الخلق. وكان رمزه أسد برأس إنسان (هورنونج، ص 288). أما "أس" أو "أش" أو "عاش" فقد كان رمزه الصقر وهو طائر الفينيق الذي يعيش من جديد منبعثا من الرماد. و"أس فينيق". وبالعربية اليونانية "اسفينيكس" هو الاسم الأول "لأبي الهول" حيث كلمة "هول" تعني الهيولى، العنصر الأول، الخلق، فهو أبو الخلق. ونلاحظ هنا بقاء المعنى مع تغير الكلمات المستخدمة كما نلاحظ مدى وحدتنا الثقافية منذ القدم. كما نلاحظ العلاقة ما بين رمز "شو" وشكل "أبو الهول" أسد برأس إنسان.

نقشت فيما يشبه وضعها تحت السيطرة. وهو ما سيكون مرفوضا من قبل من يضعها على قمة قائمته المقدسة.[33] والأمر ينطبق، أيضا، على "حت حر" وابن آوى، رمز "صت" على الأرجح، والرمز البيضاوي، لعله الشمس الراعية، وهكذا. فمع أن "نعر مر" حاول أن تشمل قائمته المقدسة الرموز الأساسية لباقي المراكز، إلا أنها، على الأرجح، أبقتهم منفصلين وفي منزلة ثانوية.

وإذا أعدنا التدقيق في أسماء الملوك والملكات للأسرة الأولى، سنلاحظ بأن الأمر لا يختلف كثيرا عن ذلك. فالملك "ذو زر" نعرف جيدا ارتباط اسمه بعازر، أو كما يكتب في بعض المراجع "أوزير". وهو أحد جوانب القوة الشمولية المهمة في وادي النيل منذ ما قبل عصر الأسرات على الأرجح. فلعل حمل الملك لهذا اللقب فيه محاولة للتوفيق ما بين الرموز القدسية المختلفة لإرضاء بعض مراكز القوى في الوادي. وكذلك الحال فيما يتعلق بلقب زوج الملك "عجا"، "نوت حطب". فربة السماء "نوت" كان رمزها امرأة تقف وقد انحنت إلى الأمام مادة يديها كمظلة تحتها الأرض. وكانت تأخذ مكانها، أحيانا، البقرة السماوية التي تقف على قوائمها وفي بطنها حوت النجوم وتحتها الأرض. ولا يمكن تجاهل ما يعنيه هذا التبادل ما بين المرأة والبقرة على ضوء رمز "حت حر" البدني الذي تم فيه الدمج ما بين رأس بقرة ووجه أنثوي. فما نعرفه بشكل مؤكد، هو أن السماء لم تمثل في عصر الأسرة الأولى على شكل امرأة أو بقرة. ففي مقبرة الملك "ذو جَت" تم العثور على مشط نقش عليه "حر" وهو يعبر السماء فوق مركبته وقد ظهر خط السماء مرتكزا على دعامتين ليس إلا.[34]

إذن، يمكننا أن نقدر المشاكل التي واجهت السلطة العليا في وادي النيل لسماحها وجود قوائم مقدسة مستقلة تتبناها مراكز قوى قادرة على الإخلال

---

33 من المهم مراعاة ما يعنيه انتماء العرب إلى ثقافة واحدة بغض النظر عن منازلهم، على النيل أم الفرات أم الجزيرة. فاللبؤة التي ظهرت على رأس القائمة القدسية في الفرات، على إناء الوركاء، يعني أنها، بالضرورة، كانت على رأس القائمة القدسية لجماعة ما من عرب النيل. وليس شرطا أن ينتمي هؤلاء إلى نفس التعديل البدني المتبنى في الفرات، ولكن اعتمادهم للبوة مؤشر واضح على وجود نقاط التقاء بينهم.

34 إبراهيم، ص 96.

بالوحدة. كما يمكننا أن نقدر التحدي الذي واجهته السلطة الملكية حين حاولت تجاهل هذه القوائم المقدسة والتقليل من شأنها، حين تحول لقب الملكة من "نوت حطب" إلى "مرت نوت" ولقب الملك من "ذو زر" إلى "دن" مثلا.[35] وبالتالي، سبب فشل التعديل البدني الذي فرضه "نعر مر" يمكن إرجاعه إلى أنه لم يكن يكفي تحول الملك إلى حلقة وصل ما بين المجال الدنيوي والقوة الشمولية، وبين المجال الدنيوي والمجال القدسي، بل عليه أن يكون حلقة وصل، أيضا، ما بين القوائم القدسية والاجتهادات المختلفة التي كانت تتبناها مراكز وادي النيل. فالتمادي في انفصال الملك عن الشعب، والصياغة الرسمية عن الشعبية، كان خللا لا بد من تداركه. ويمكننا أن نعتبر أي خطوة لتدارك هذا الخلل بمثابة اقتراب من وادي الفرات الذي بدوره سيتدارك الخلل في مراكزه بخطوة تمثل اقترابا من وادي النيل حتى يصلا إلى مرحلة تغيب فيها الخصوصية لصالح تجانس أكبر في الحضارة العربية.

لذلك، لا يفاجئنا أن يحمل أول ملوك الأسرة الثانية في وادي النيل لقب "حطب سخموي"، والذي يعني اسمه نصير السوادين أو الشعبين، كتعبير عن قوة الشمال وقوة الجنوب والعودة عن التمادي في الفصل ما بين السلطة العليا والشعب.[36] ومع ذلك، فحكم هذه الأسرة، حتى نهايتها حوالي 2700 ق.م، كان طابعه كثرة الاضطرابات والنزاعات الداخلية.[37] وهذا يدل على فشل ملوكها معالجة الخلل في التعديل البدني الذي تم تبنيه كما أشرنا أعلاه. فثاني ملوك هذه الأسرة كان لقبه "نب رع "، حيث رع هو اسم الشمس "الراعي" لشؤون الناس، و"نَب" مازالت تعني بالعربية المُخبر أو النبي ومنها نبأ وأنباء. وبالتالي، "نب رع " تعني نبي رع أو

---

35 لاحظ العلاقة الواضحة ما بين "دن" والرمز "ددون" الذي يمكن قراءته "ذو دن".

36 كلمة سخم ما زالت مستخدمة في العربية إلى الآن بمعنى السواد أو الشحبار. وتحمل هذه الكلمة معنى القوة والشدة كما في قولنا سخَم الماء أي سخنه فأكسبه قوة أو في سخَمه أي أغضبه وفيها أيضا معنى القوة. وسخم هو مذكر سخمت. فإذا كانت سخمت اسم للبوة فسخم هو اسم الأسد بالضرورة. وقد سبقت الإشارة إلى أن الأسد كان دائما رمز القوة في الثقافة العربية.

37 فخري، ص 85.

الملهم من قبله. واختيار الملك لهذا اللقب يبرر لنا ما ذكره المؤرخ مانيتو عن إقامة طقوس جديدة إبان حكم "نب رع" لرموز قدسية لم تتمتع من قبل بمثل هذه الأهمية مثل العجل "حابي"، والعجل "مرور".[38] وكأن "نبي رع" هذا قد جاءه الوحي بأن أقم الطقوس لهذه الرموز القدسية وأعرها الاهتمام الذي تستحقه. كما يشير الأستاذ أحمد فخري إلى أن ملوك هذه الأسرة كانوا يشيدون المعابد لرمز اسمه "سوكر" الذي يعتبر "من أعظم المعبودات...شأنا."[39] وحقيقة الأمر أن "سوكر" هو، في نظري، خطأ أوربي في لفظ كلمة "صقر" ليس إلا. فهو لا يمثل "معبودا" جديدا، كما أشرنا، فقد كان ممثلا على لوحة "نعر مر" بأحد الصقرين فوق الرايات الأربع. ولكن هذا الاهتمام الجديد بمثل هذه الرموز القدسية يدل على محاولة التوفيق ما بين الرموز القدسية الرسمية والشعبية تحت تأثير الضغط القوي والمستمر من قبل المراكز المختلفة لشمل رموزها ضمن القائمة المقدسة الرسمية ومحاولات إعادة ترتيبها مع غياب معلومات تساعدنا على تناولها بالتفصيل، إن كان من خلال اللقى والمعالم الأثرية أو من خلال النصوص المكتوبة لهذه الفترة.[40]

ولعل أفضل صورة لطبيعة هذه الاضطرابات تأتينا من عهد سادس ملوك الأسرة الثانية الذي كان لقبه "حُر سخم يد"، ربما يعني حُر قوي اليد. فقد ورث هذا الملك تراكما من الاضطرابات والنزاعات الداخلية وفشل في محاولات

---

38 تشرني، ص 21. ويبدو أن هذا الملك كان أول من أدخل صياغة "العقيدة الشمسية" ورموزها القدسية ضمن الصياغة والقائمة الرسميتين. وسوف نستعرض تأثير هذه الصياغة على وادي النيل كما ظهرت واضحة إبان الأسرة الثالثة والرابعة. بناة الأهرام. كما أن هذه الصياغة "الشمسية" انتشرت في جميع أنحاء العالم العربي في تلك الفترة مثلتها أعمدة الحجارة المقدسة. أو المسلات. التي انتشرت في وادي النيل وبلاد الشام ووادي الفرات.

39 فخري. ص 85.

40 من المفيد هنا أن نذكر أن المدن الملكية للأسرتين الأولى والثانية لم يتم العثور على آثارها. فقد اعتمدت مواقعها على أنها قرب القبور الملكية المكتشفة كما جرت العادة في الحضارة العربية أما آثار القصور والمنازل فلم تكتشف إلى الآن. وقد أثر هذا في حجم المعلومات التي بين أيدينا عنها. دريتون. ص 167.

التوفيق إلى درجة كشفت الصراع حول أيها أحق بالتربع على قمة القائمة المقدسة بشكل واضح ومباشر. وقد تمثل ذلك في النزاع ما بين كهنة "حُر"، رمز الدلتا وكهنة "صُت" رمز الصعيد منذ ما قبل عصر الأسرات، في شبه عودة إلى انقسام وحدة المملكة.[41] فعندما اعتلى "حُر سخم يد" عرش المملكة، كان سخط كهنة معابد "حر" في المدن الشمالية على "أبناء حُر" وانحراف ملكهم قد وصل إلى درجة دفعته إلى الهرب من عاصمة المملكة، "ثنى"، واتخاذ عاصمة الجنوب القديمة "نخن" مقرا له. كما عمد إلى تغيير اسمه بحذف "حُر" منه واستبداله بكلمة "صُت" ليضمن مساندة الجنوب. وبذلك، صار يعرف باسم "صُت بر أب سن"، أي صُت بيت أو مقام العظيم سن (القمر).[42] فعمد إلى بناء قبره في أبيدو بدلا من سقارة التي كانت قد أصبحت المدفن الرسمي لملوك مصر. ولم تدم تغييرات "صت بر أب سن" إلا في فترة حكمه، فحين تبعه الملك "أخا سخمو" الذي قد يعني لقبه أخا الشعب أو القوي بالشعب، عمد إلى إعادة التقليد الحرّي استرضاء لكهنة "حر"، وأخمد الثورات ومحاولات الانفصال عن المملكة. ونلاحظ هنا أن "سخمو" قد استعملت بصيغتها المفردة، مقابل "سخموي" الثنائية في لقب أول ملوك هذه الأسرة. وهذا يحمل دلالة على محاولة هذا الملك تأكيد وحدة سكان وادي النيل في إطار شعب واحد والتخلص من الثنائية التقليدية ما بين شمال وجنوب الوادي. وقد يكون في تمثاله الذي كشف عليه في "نخن" ما يحمل دلالة موقف "أخا سخمو" من محاولة الكهنة النيل من وحدة المملكة. فقد نحت الملك جالسا يلبس تاج الجنوب القمعي ملتفا بعباءة "عيد السد" واضعا يده اليمنى على فخذه الأيمن وكفها مقبوضة ويده اليسرى مضمومة إلى بطنه بكف مقبوضة أيضا واقعا فوق ساعده الأيمن.[43] ويصعب تجاهل المغزى الذي تمثله هذه الوضعية لليدين من الاستعداد للضرب بشدة والتأكيد على قوة وسلطة الملك المطلقة.

---

41 لقد أشرنا سابقا إلى أن "صُت" هو "صوت" رمز قدسي من عسير وهو يدل على العاصفة. ونلاحظ هنا التناسب الواضح ما بين الاسم والشيء الذي يدل عليه.

42 دريتون. ص 86. وسوف نأتي على العلاقة ما بين القمر والعاصفة لاحقا.

43 Aldred p 107.

ومن تتبعنا لأسماء ملوك هذه الأسرة نستدل على أسماء لرموز قدسية أخذت تحتل مكانة مهمة على القائمة المقدسة، بدليل استخدامها من قبل الملوك. فإلى جانب "رَع"، الشمس، نتعرف على "سن"، القمر. ومن الأهمية بمكان ملاحظة ظهور "سن" مع تبني "صت" من قبل الملك "حر سخم يد"، مما يدل على أنه ينتمي إلى القائمة القدسية التي اعتمدت "صت" على رأسها. وسوف يكون لهذه الملاحظة دورها في شرح العلاقة ما بين هذه القائمة القدسية من جنوب النيل والقائمة القدسية التي ستظهر بوضوح في جنوب الجزيرة وبلاد الشام والفرات. وكما لاحظنا في أسماء ملوك وملكات الأسرة الأولى، نلاحظ هنا أيضا محاولة تهدئة الضغط المستمر من قبل مراكز وادي النيل بشمل رموزهم القدسية الرئيسة ضمن القائمة المقدسة والألقاب الملكية. وإن كنا لا نمتلك تفاصيل كثيرة عن عهد هذه الأسرة وكيف تم الربط ما بين الرموز القدسية المختلفة وتأثير ذلك على صياغة العقيدة، إلا أن شيئا واحدا مؤكدًا وهو أن عادة بناء أكثر من قبر للملك قد تم التخلي عنها إذ ظهرت مدافن ملوك هذه الأسرة في سقارة فقط قرب العاصمة، فيما عدى "صت بر أب سن". وكما لنا أن نتخيل، ما أن نصل إلى عصر هذه الأسرة حتى نلاحظ اختفاء تام لعادة الدفن قرب قبر الملك تيمنا به كحلقة وصل مع المجال القدسي.[44] وهو تطور منطقي قياسا لتسلسل الأحداث التاريخية حتى الآن.

ويبدو أن أخذ خطوة حقيقية وملموسة نحو الخروج بصياغة متسقة وقائمة مقدسة تأخذ بعين الاعتبار الاجتهادات المختلفة في الوادي كان بحاجة لوضوح في الرؤية لم تتوفر لدى الملوك بعد. فظهور ملك جسور وصاحب حكمة قادر على أخذ هذه الخطوة لم يتحقق إلا على يد الملك "جاسِر" ابن الملك "أخا سخمو". ولعل إنجازه هذا قد برر فصله عن الأسرة الثانية واعتباره مؤسسا لأسرة حاكمة جديدة. بل اعتبر اعتلاؤه العرش بداية لعهد جديد في وادي النيل ككل، جرت العادة على تسميته بعهد المملكة القديمة، امتد من 2700 – 2350 ق.م تقريبا،

---

44 إبراهيم، ص 103.

مقارنة مع العهد الثيني، عهد الأسرتين الأولى والثانية، نسبة للعاصمة "ثنى". وبهذا نكون قد استعرضنا كيف تطورت الأحداث في وادي النيل، إبان الفترة من 3000 – 2700 ق.م، بأكبر ما نمتلك من اتساق في حدود المعلومات المتوفرة لنا. وأفضل وصف لها هو أنها كانت فترة تجارب ومحاولات فرع المدنية العربية في وادي النيل بناء مملكة موحدة ودفع عجلة المدنية الإنسانية إلى الأمام. وفي المقابل كان هناك تجارب ومحاولات لفرع المدنية العربية الثاني على امتداد وادي الفرات لبناء مملكة موحدة. ولكنها اعتمدت على تبني تعديل مختلف على صياغة العقيدة لم يضع السلطة المطلقة في يد الملك ولم يعتبره صاحب علاقة مباشر بالقوة الشمولية. وهذا ما أعطى التجارب والمحاولات فيه خصوصيتها كما سنرى.

وادي الفرات

الاختلاف البدني ما بين جنوب وشمال الفرات في التعديل المتبنى على صياغة العقيدة يعني وضوحًا في خصوصية الإنتاج المعرفي ما بينهما. وهي خصوصية لا يسهل التعرف عليها من دراستنا للقي والمعالم الأثرية لسببين. أولا، كما أشرنا، محاولة دراسة فترة قصيرة نسبيا يفرض حدودا على استخدامنا لهذه المكتشفات. فالمراجع التاريخية لا تتفق فيما بينها على طبيعة القرون الثلاثة الأولى لهذه الألفية. فهي تعتبرها مرحلة غامضة بعض الشيء، فإما أن يتم اعتمادها كنهاية لمرحلة ما بعد أحداث العبيد السابقة ككل، أو يتم توزيعها ما بين تلك المرحلة وما يليها، أو يتم أحيانا تغييب جزء منها بشكل نهائي فتختتم مرحلة ما بعد أحداث العبيد حول 3000 أو 2900 ق.م فتغييب قرنين ثم الانتقال إلى المكتشفات التي تعود إلى 2600 ق.م فصاعدا. أما ثانيا، فمع وجود فرق ما بين جنوب وشمال الوادي في التعديل البدني المتبنى على صياغة العقيدة، إلا أنهما ينتميان إلى وحدة ثقافية ضاربة في القدم ساهمت في تهميش هذه الفروق. فمن ناحية، التعديلان المتبنيان يلتقيان في كثير من النقاط، إن كان حول مفهوم الخير الصادر عن القوة الشمولية، أو حول ضرورة تبني جميع المدن لهذه التعديلات

كعنوان للوحدة بعكس وادي النيل. ومن ناحية ثانية، في إطار الوحدة الثقافية القديمة التي تجمع مدن الوادي، لم يكن بالإمكان السماح لهذه الخصوصية بالازدهار طويلا، إذ عاجلا أم آجلا كان سيتم توحيد الجميع تحت صياغة واحدة لاغية أية فروق في مظاهر الإنتاج المعرفي. وهذا سيزيد من صعوبة ملاحظة الخصوصية ما بين طرفي الوادي في مرحلة عنوانها التجارب والمحاولات الأولى، من 3000 – 2700 ق.م تقريبا. ولكننا نرى بأن رسمنا للخريطة المبدنية السابقة للعالم العربي، مع بداية الألفية الثالثة ق.م، والتي حاولنا توزيع التعديلات البدنية التي تم تبنيها في مراكزنا المدنية المختلفة، سيساعدنا في تحديد تاريخ أدق لبعض هذه المكتشفات وإرجاعها لهذه الفترة "الغامضة"، مع تجنب المبالغة في ذلك.

من هذه المكتشفات، على سبيل المثال، إناء الوركاء وتماثيل الأسرى الذين تعرضنا لهما سابقا. فالمراجع تختلف في تحديد زمنها ما بين 3500 – 3100 ق.م أو بتحديد أكثر عمومية بنسبها إلى ما بين 4000 – 3000 ق.م.[45] ولكن تقديرنا للعلاقة ما بين صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي يسمح لنا بتقديم تاريخها لبداية الألف الثالثة ق.م. والأمر ذاته يتعلق بمسلة صائد الأسود ذي عصبة الرأس. فالأستاذ أندري بارو يقدم تاريخها إلى أوائل الألف الثالثة ق.م، في حين يعتبرها الأستاذ علي أبوعساف من آثار الفترة 3500 – 3100 ق.م وهو في نظرنا أدق من تحديد بارو حيث اعتبرناها تعود إلى نهاية الرابعة بداية الألف الثالثة ق.م وسابقة لإناء الوركاء بقليل.[46] وهذه اللقى تعود إلى جنوب الفرات ولم يعثر على مثيل لها في وسطه وشماله لهذه الفترة، مما يعزز وضوح الخصوصية التي صبغت مظاهر الإنتاج المعرفي في الوادي. وتستمر هذه الخصوصية في بعض المنحوتات المكتشفة لهذه الفترة كذلك. ففي الوركاء تم العثور على رأس امرأة بالحجم الطبيعي منحوت من المرمر، وقد ظهرت ملامح الوجه متناسبة وطبيعية

45 أبوعساف، ص 130 وبارو ـ سومر، ص 120 على التوالي.

46 بارو- سومر، ص 123 وأبوعساف، ص 165 على التوالي.

جدا. فالنحات، وكأنه ينقل عن وجه أنثى معينة، نحت امرأة رقيقة في حالة تعبد ترسم ملامح وجهها وجل يشوبه شيء من الرهبة.[47] ويذكرنا هذا الأسلوب في النحت بأسلوب قديم تعرفنا عليه في أريحا النطوفية حين دفع التركيز على الإنسان إلى إعادة تشكيل ملامح الميت بدقة على جمجمته كرمز قدسي. أما في الوركاء، بعد قرابة 4000 سنة، فالتركيز على الإنسان نتج عن اعتماده مرجعية للخير والشر اللذين يصفان الأفعال الصادرة عن القوة الشمولية. وعلى النقيض من رأس الوركاء هذا تم الكشف عن رأس رجل في تل براك في الشمال، "فيه أعضاء الوجه كبيرة وغير طبيعية، ولا تناسب بينها، ويذكرنا بالدمى الطينية التي تعود إلى عصر العبيد."[48] وعقد المقارنة مع عصر العبيد هنا له دلالة يصعب تجاهلها. فهو من ناحية يؤكد لنا ما ذهبا إليه من انتفاء التركيز على الإنسان كمرجعية للخير والشر في شمال الفرات، ومن ناحية ثانية يبين لنا كيف تم تبني التعديل البدني على صياغة العقيدة.

فلا بد أن يبقي الدارس لهذه الفترة نصب عينيه حقيقة أن الاختلاف البدني ما بين طرفي الوادي كان نتيجة مباشرة للاختلاف بينهما في ردة الفعل على صياغة الفصل إبان الألف الرابعة ق.م. فالهدوء النسبي في ردة الفعل الجنوبية أثر في طبيعة التعديل البدني المتبنى بقدر ما أثر في كيف تم هذا التبني. فمدن مثل أور وأريدو والوركاء وغيرها في جنوب الفرات كان بحثها عن مخرج لحالة فقدان التوازن يتسم بهدوء و"أريحية" أكبر، إن جاز لنا التعبير، مقابل حالة الرفض الشديد والتأزم الذي اتسم به البحث في المدن الشمالية. فلم تنشأ في الجنوب حركة اجتهادات قوية، كتلك التي تطالب بالعودة إلى الأصول القديمة وإحياء رموزها القدسية مثلا، ولم يتضرر كثيرا التوزيع التقليدي لأدوار الأفراد في المجتمع، وخاصة الكهنة والحكام الذين استفادوا من مفهوم الفصل ووجدوا في هذا التعديل البدني مخرجا من حالة فقدان التوازن. وبالتالي، لم يواجه التعديل

47 بارو، سومر، ص 134.

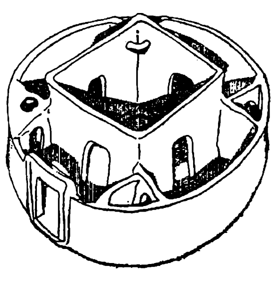
48 أبوعساف، ص 172.

البدني هناك صراعا حادا مع الاجتهادات المختلفة يعطل انتشار تبنيه. فقد استطاع، بسهولة نسبيا، أن يحتويها بسرعة وقوة. وفي المقابل، كان لحدة الصراع ما بين الاجتهادات المختلفة في المدن الشمالية ودور حركات العودة إلى الأصول القديمة تأثيره في استمرار حالة التردد لفترة أطول نسبيا مما انعكس على أسلوب تبني التعديل البدني. فكما سبق وشرحنا، دلت مظاهر الإنتاج المعرفي المكتشفة للفترة السابقة في مدننا الشمالية على هشاشة التوازن الذي حاولت إعادته وعلى وجود انتشار واسع لاجتهادات قوية ومتنوعة من ضمنها العودة إلى الأصول القديمة وإعادة الدمج لجوانب الثالوث المقدس. وبالتالي، أسلوب تبني التعديل البدني واجه صراعا حادا مع هذه الاجتهادات مؤثرا في كيفية انتشاره. فهو، على الأرجح، لم يعتمد أسلوب الاحتواء السريع والمباشر، كما في الجنوب، بقدر ما اعتمد الاحتواء البطيء والتدريجي لهذه الاجتهادات الأقدم. فرأس تل براك لم يمثل عودة إلى العصر العبيدي، لأنه يشبه الدمى الطينية العبيدية، بقدر ما مثل احتواء تدريجيا للصياغة العبيدية القديمة.

ولتوضيح ما نعنيه بالاحتواء بشكل أفضل، قد يكون من المفيد عقد مقارنة ما بين وادي النيل والفرات هنا. في وادي النيل، كان للسماح بتعدد الصياغات ما دامت تسلم بسلطة الملك المطلقة، أثره في أسلوب دراستنا لطبيعة القائمة القدسية الرسمية على سبيل المثال. فإدخال "عازر" أو "رع" أو "سن" ضمن الألقاب الملكية لم يكن يعني ظهور رموز جديدة بقدر ما كان يعني ظهور تركيز جديد على رموز قديمة لها استقلالها وأتباعها. فهذا الظهور ينتمي إلى محاولات للتوفيق ما بين القائمة الرسمية والقوائم "الشعبية". أما في وادي الفرات فالأمر مختلف بعض الشيء، فعدم السماح بتعدد الصياغات يعني بأن ظهور رموز جديدة لا يدل على محاولات للتوفيق ولكن على ظهور تعديل جديد على صياغة العقيدة لا بد وأن يتم تبنيه من قبل الجميع. فالرمز الجديد يحل محل الرمز القديم، يأخذ مكانه وصفاته لا يشترك معه في المنزلة. فعادة ما تنزل مرتبة الرمز القديم درجة، أو درجات، إلى الأسفل لصالح الرمز الجديد، أو يتم إلغاؤه كلية وتحويله

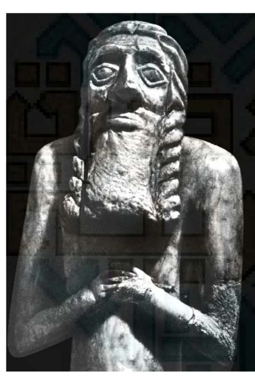
إلى صفة من صفات الرمز الجديد. لذلك، أسلوب دراسة القائمة المقدسة في وادي الفرات سيعتمد على دراسة احتواء الصياغة الجديدة للقديمة لا التوفيق بينهما. ومن الأمثلة التي نعرفها جيدا عن مفهوم الاحتواء في الحضارة العربية هو تاريخ تطور صياغة التوحيد. فالصياغة المسيحية للعقيدة العربية احتوت الصياغة اليهودية الأقدم منها في حين احتوت الصياغة الإسلامية للعقيدة العربية اثنتيهما. بطبيعة الحال هذا يمثل الإطار العام للفرق بين الأسلوبين، التوفيق والاحتواء. ولكن كما سبق وأشرنا، لم يكن العرب في معزل عن بعضهم البعض، وبالتالي، التطورات في وادي النيل ستؤثر على الفرات وبالعكس. فسيكون هناك دائما مجال لرؤية محاولات لاحتواء الجديد للقديم في وادي النيل ورؤية محاولات للتوفيق ما بينهما في وادي الفرات، ولكنها رؤية لا تصلح لوصف طبيعة وأسس التطورات فيهما.

ولعل أجمل مظاهر الإنتاج المعرفي لشمال الفرات التي تدل على مفهوم الاحتواء التدريجي هذا هو البيوت المكتشفة في مدينة ماري. فقد تم الكشف عن بيت دائري، وكأننا أمام عودة للأصول القديمة كما ظهرت في بيوت بيسان، ولكن حوى هذا البيت في وسطه بيتا آخر مربعا له باب في كل جانب يطل على الغرف المحصورة ما بين



ور 25: بيت من ماري (طراز)

البيت المربع والجدار الخارجي المستدير.[49] كما تم العثور على هذا الفن المعماري في بيوت تل السعيدية على نهر الأردن غربي جرش. ومفهوم هذا الاحتواء التدريجي، أيضا، نراه في شكل لبنة البناء ذاتها. فقد تم تشكيلها بحجم كبير وبوجه محدب لا يسمح بصفها في مداميك مستقيمة.[50] فظهر شكل الجدران مشابها لحراشيف السمك أو حُصر القش، مما يذكرنا بالبيوت التي تم الكشف عنها في جبلا إبان الفترة السابقة والتي بنيت بحجارة غير مشطوفة مما أعطى الانطباع ذاته. وفي بداية هذه الألفية مثل هذا الفن المعماري خصوصية الإنتاج المعرفي لشمال الفرات.



ور 26: متعبد من جنوب الفرات (العصر: [illegible])

ولعل في فهمنا لطبيعة العلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي وخصوصية مفهوم الاحتواء ما يجيب على دهشة الباحثين الأوربيين من قرار عرب الفرات البناء بلبنة ذات وجه محدب وحيرتهم حول مغزى هذا الفن المعماري.[51]

ويمكننا، على الأرجح، متابعة خصوصية الإنتاج المعرفي ما بين شمال وجنوب الوادي من خلال دراستنا لبعض التماثيل المكتشفة أيضا. فقد تم العثور على عدد من التماثيل لمتعبدين من الرجال

49 بارو ـ ماري. ص 69.

50 أبوعساف. ص 195.

51 راجع بهذا الخصوص. بارو ـ سومر. ص 147-148.

والنساء في مواقع متعددة مثل أور ولجش في الجنوب، تل أسمر وخفاجي في الوسط، وماري وتل الخويرة في الشمال. وتنسب هذه التماثيل إلى النصف الأول من الألف الثالثة ق.م بشكل عام أو يتم تقسيمها إلى مجموعتين تعود الأولى إلى ما بين 2700 – 2600 ق.م والثانية إلى ما بين 2600 – 2350 ق.م.[52] ويعتمد هذا التقسيم على أسلوب النحت المتبع وظهور اسم صاحب التمثال منقوشا على كتفه في تماثيل المجموعة الثانية. ولكن من دراستنا لملامح هذه التماثيل سيكون بإمكاننا تقسيمها بشكل مختلف يعتمد على التعديل البدني المتبنى لصياغة العقيدة. فبعض التماثيل المكتشفة في الجنوب والوسط ظهرت عليها ملامح الرهبة والوجل واضحة، مما يذكرنا برأس الوركاء. في حين تلك المكتشفة في الشمال ظهرت جميعها تحمل ابتسامة وهدوء في التعبد ملفت للانتباه. وقد يعود هذا إلى الفرق الذي أوضحناه سابقا والمتعلق بمرجعية الخير والشر الصادر عن القوة الشمولية. فتركيز جنوب الوادي على الإنسان كمرجعية وخوفه من أن تضر القوة الشمولية بمصالحه انعكس على أسلوب تقربه منها الذي شابه الخوف والوجل. أما في الشمال فالمرجعية كانت شاملة ولم تخص ما ينفع ويضر مصالح الإنسان في وصفها لأعمال القوة الشمولية. وهذا بدوره انعكس على أسلوب التقرب منها فظهر أكثر هدوءا وتقبلا لجميع ما قد يصدر عنها من أفعال.

ومع ذلك لا يمكننا تجاهل ملامح أخرى حملتها هذه التماثيل تجعلها، من وجهة نظرنا، مفتاحا لحل الغموض الذي اكتنف هذه الفترة من تاريخنا في الفرات. ففي وقت ما، بين 3000 - 2700 ق.م، وتحت ظروف وتفاصيل نجهلها حتى الآن، بدأ الوادي ككل يسعى للخروج بصياغة واحدة للعقيدة يتم تبنيها من قبل الجميع. ودراسة هذه التماثيل تساعدنا في رؤية الملامح الأولى لهذه المحاولة.

---

52 راجع بهذا الخصوص بارو- سومر، ص 151، وأبوعساف، ص 222.



صورة 27، متعبدون بعيون شاخصو وجلا ورهبة - من تل أسمر جنوب الفرات (Art Throught the Ages

إلى جانب الخصوصية التي امتازت بها تماثيل المتعبدين في شمال الوادي من حيث هدوء التعبد، ظهر جليا فيها مفهوم الاحتواء التدريجي. فالمتعبد المكتشف في تل الخويرة نحت واقفا وقد ضم يديه إلى صدره في هيئة لا تختلف بأي شكل عن هيئة المتعبد العربي اليوم. وللمتعبد شعر طويل مسترسل على الكتفين ولحية إلى الصدر وظهر حليق الشارب.[53] وقد نحت الكتف مستقيما تخرج منه الذراعين بزاوية حادة تذكرنا بالدمى العبيدية المكتشفة في أور وأريدو قبل ذلك بحوالي ألف سنة، ومن المفيد أن ننوه هنا بأن هذا التمثيل بخطوط مستقيمة وزوايا حادة يمثل الأسلوب الرسمي الذي تم اعتماده في وادي النيل. ما ميز شعر متعبد تل الخويرة هو تسريحه من خلف الأذنين، مما يذكرنا بالموظف الذي وقف خلف الملك على إناء الوركاء، إلى جانب أن الشعر الطويل واللحية المسترسلين يذكران بهيئة صائد الأسود والأسرى مع غياب عصبة الرأس. وإذا نزلنا جنوبا إلى مدينة ماري، نلاحظ بأن تماثيل المتعبدين حافظت على هدونها وهيئة الوقوف وضم اليدين إلى الصدر، كما حافظت على اللحى الطويلة المسترسلة إلى الصدر

53 أبوعساف. ص 225.

وحلق الشارب، إلى جانب الخطوط المستقيمة والزوايا الحادة في أسلوب نحت الكتفين. ولكنها ظهرت حليقة الرأس من الشعر تماما، مما يذكرنا بتقديس اللبؤة الذي ظهر واضحا على إناء الوركاء وفي وادي النيل أيضا.[54] ولا نريد بهذا أن نكرر التأكيد على وحدتنا الثقافية ولكن أن نلفت الانتباه إلى مظاهر الاحتواء التدريجي في الشمال. فالحفاظ على اللحى وحلق الشارب وأسلوب النحت رافقه ظهور بعض التماثيل وقد حوت التركيز على صياغة لابسي العصبة وأخرى حوت التركيز على اللبؤة بحلق الشعر. وقبل أن نقلل من شأن هذه المقارنة دعونا نتجه من ماري جنوبا إلى منطقة الوسط.

صورة 28: متعبد من ماري (بارو)

في تل أسمر وخفاجي، ظهر المتعبدون بملامح الوجل والرهبة اللذين يعبران عن خصوصية جنوب الفرات، وقد نحتت بأسلوب الخطوط المستقيمة والزوايا الحادة ولكنها ظهرت جميعها بشعر ولحى طويلة ومسترسلة أيضا. فهل نحن أمام تأثير الشمال ومحاولته توحيد صياغة العقيدة؟ ما ميز هذه التماثيل عن تمثال تل الخويرة أن الشعر لم يسرح من خلف الأذنين بل ظهر بخصلتين متدليتين أمام الأذن![55] هل يمثل هذا احتواء لصياغة لابسي الريش؟ ولكن من منطقة الوسط، موقع

---

54 بارو- سومر. ص 168. الصورة (ب) إلى جانب أبوعساف. ص 227. الصورة (71).

55 بارو- سومر. ص 151-153.

خفاجي، كشف عن تمثال لمتعبد حليق الرأس واللحية مع استمرار لملامح الرهبة على وجهه.[56] فهل يمثل هذا أصدق مظهر للتعديل البدني الذي تم تبنيه في جنوب الفرات؟ وهل هو أقدم من التماثيل أعلاه أم يزامنها؟ من نفس منطقة الوسط، موقع أم الأغيرب، تم الكشف عن تمثال متعبد حليق الرأس واللحية ولكن بابتسامة بشوشة على وجهه أثناء تعبده.[57] أي صياغة احتوت الأخرى هنا! ما يبدو وكأنه فوضى وتناقض في الإنتاج المعرفي لا ينتهي عند هذا الحد. فإذا نزلنا إلى أقصى جنوب الوادي، إلى موقع العبيد، نكتشف تمثالا لمتعبد ضاما يديه إلى صدره ولكنه ظهر حليق الرأس واللحية وقد حملت ملامحه الرهبة، مما يتسق مع إناء الوركاء والتعديل البدني.[58] أما الأنثى المتعبدة المكتشفة في أور، فقد حملت ملامحها التعبير ذاته ولكنها ظهرت تلبس عصبة على رأسها.[59] في حين المتعبدة المكتشفة في لجش ظهرت تلبس العصبة ولكن حملت على وجهها ابتسامة أثناء تعبدها.[60] ما الذي يقوله لنا هذا كله؟

إن السبب الذي دفعنا إلى رؤية هذه التماثيل على أنها تعود لفترة واحدة هو أسلوب ضم اليدين إلى الصدر أثناء التعبد. فالفحص الدقيق لطريقة شبكها يبين أن الكف اليسرى قد تم ضمها على شكل قبضة يغطيها الكف اليمنى كتدليل على احتوائه في حين تقاطع الإبهامان بوضع الأيسر فوق الأيمن.[61] بطبيعة الحال، هذا الأسلوب في شبك اليدين ليس عفويا بل يعبر عن مفهوم معين يصعب أن نتجاهل علاقته بمفهوم الاحتواء. وإن كنا لا نود استباق الأحداث، إلا أن أسلوب ضم اليدين سيتغير لاحقا في الحضارة العربية من احتواء الكف اليمنى لليسرى إلى تآزرهما أو اشتراكهما عن طريق احتواء الواحدة للأخرى بفك قبضة الكف

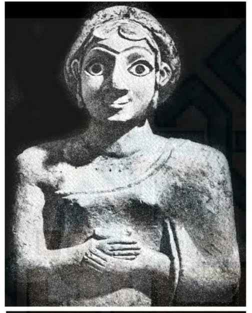
---

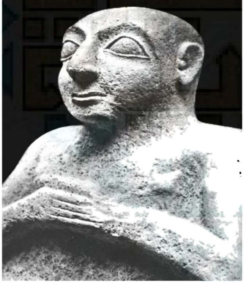
56 بارو- سومر. ص 164. صورة (ب).
57 بارو- سومر. ص 164. صورة (أ).
58 بارو- سومر. ص 165.
59 بارو- سومر. ص 172.
60 بارو- سومر. ص 162.
61 قارن هذا الأسلوب بأسلوب نحت اليدين كما ظهر في تمثال "أخا سخمو" آخر ملوك الأسرة الثانية في وادي النيل.

اليسرى، ثم سيتحول أسلوب ضمن اليدين لاحقا إلى تشابك الذراعين للتعبير عن الاحتضان، احتضان الإنسان لعقيدته ولأخيه الإنسان وللوجود ككل، وهو الأسلوب الذي ما زال معتمدا إلى يومنا هذا. فأسلوب ضم اليدين له مغزاه المهم إذن. واختيارنا لمفهوم الاحتواء، كما ظهر في الأسلوب البدني المعتمد، مرتبط بتنوع طرق احتواء الرموز القدسية التي ظهرت على التماثيل لبعضها البعض، ما بين التعديل البدني المتبنى شمالا والمتبنى جنوبا ورموز لابسي الريش ورموز لابسي العصبة. وتزامن هذا التنوع في مظاهر الاحتواء ووضوح خصوصيته لا بين المدن بل حتى في المدينة الواحدة، يدل على اتفاق الجميع في اعتماد مفهوم الاحتواء التدريجي كوسيلة لإعادة التوازن وتهميش الاختلافات الحادة ما بين الاجتهادات المختلفة. وقد يكون في تنوع مظاهره في وادي الفرات دليل على وجود تجانس من نوع ما، لا نريد أن نطلق عليه تجانس في التنوع خشية أن يبدو كحيلة لغوية، ولكنه بلا شك تجانس في السماح بتنوع طرق الاحتواء. وفي هذا مؤشر على فشل التعديل البدني في طريق الوادي بتوحيد المدن تحت مظلة صياغة واحدة وواضحة للعقيدة، وإن كان مفهوم الاحتواء التدريجي الشمالي، مع حلول 2700 ق.م، يبدو المسؤول المباشر عن مثل هذا التطور. وبالتالي، هذه التماثيل لرجال ونساء متعبدين، لا بد وأنها تعود إلى القرون الأولى لهذه الألفية وأقرب إلى نهايتها.

ويصعب علينا أن نقرر ما إذا كان الإطار العام لمثل هذا التنوع قد تم التوصل إليه بشكل سلمي أم لا. فقد يبدو وكأنه تحضير لتكرار أحداث العبيد السابقة حين سمح بتعدد الاجتهادات والمعابد، فالسماح بتعدد طرق ومظاهر الاحتواء هو، في نهاية الأمر، انعكاس لتعدد الاجتهادات والمدارس الفكرية. وعدم وضوح وجود سلطة لمدينة على أخرى حتى الآن يدفعنا إلى التسليم بأن التنوع قد تم في مناخ سلمي ينذر بعودة انفجار الأحداث من جديد إذا لم ينجح في تحقيق اتفاق بين المدن على صياغة واحدة للعقيدة. وهذا يدفعنا إلى التساؤل حول طبيعة السلطة العليا التي تبلورت في ظل هذا التنوع، هل استمرت منسوجة بوحي التعديل البدني أم بدأ يطرأ عليها تغير ما.

التركيز على المعبد كحلقة وصل ما بين الإنسان والقوة الشمولية لا بد وأنه انعكس بشكل مباشر على دور القائمين على المعبد، أي الكهنة. فكما سبق وأوضحنا، مثل المعبد المشغل والمستودع المركزي للمدينة العربية في وادي الفرات، ارتبط به السكان بشكل وثيق بل واعتمدوا عليه في حياتهم اليومية أيضا. فأي عمل في المدينة، كان المعبد مصدره البدني وإليه يعود الناتج، فهو المالك للأرض والأدوات والحيوانات التي يعمل عليها وبها ولها أفراد المدينة كواجب مقدس. في وادي النيل كان الملك هو المالك والمصدر البدني للعمل وإليه يعود الناتج كواجب مقدس، أما هنا فقد كان المعبد. وهذه القدسية للمعبد مثلها الرمز القدسي الذي أعطي له كما ظهر على إناء الوركاء. وفي ظل توزيع السلطة العليا في المدينة على الأفراد لنا أن نتوقع أن تشمل هذه السلطة دور المعبد وعدالة توزيعه للأعمال ونتاجها. ولكن، إذا صح تحليلنا للتنوع في الاجتهادات والمدارس الفكرية التي ضربت جذورها في هذه المدن، وما قد يعنيه هذا من تنوع وتعدد للمعابد وتقاسمها لثروات المدينة، فلن نكون بعيدين عن الصواب إذا افترضنا أن كهنة





ور 29: متعبدون مبتسمون (الصورة:
[illegible])

هذه المعابد قد اكتسبوا منزلة رفيعة وتحولوا إلى رموز لأتباع هذا الاجتهاد أو ذاك. ولن نكون بعيدين عن الصواب إذا ما افترضنا، أيضا، أن مناخ كهذا هو أنسب ما يمكن أن يكون للتلويح المستمر بوجود حالة طوارئ في الأفق تبرر تسليم السلطة المطلقة لشخص ما في سبيل الحفاظ على الأمن والاستقرار. وهذا يعطي للكهنة دورا كبيرا إما في توجيه الرأي العام وتثبيت شخص ما في السلطة أو في استئثارهم بها أنفسهم. ونحن نتوقع هنا أن يحدث صراع ما بين كهنة المدن على السلطة العليا في الوادي شبيه بالصراع ما بين الأسرات الملكية في وادي النيل. كما نتوقع أن يحدث سوء استغلال للسلطة من قبل الكهنة بل وتعمدهم إبقاء الحال على ما هو عليه وتوجيه صياغة العقيدة لخدمة مصالحهم. فإذا كان الصراع في وادي النيل قد حكمه محاولة كهنة وأتباع الصياغات غير الرسمية شمل رموزهم القدسية ضمن القائمة القدسية الرسمية والتأثير عليها، فعلى الأرجح أن الصراع في وادي الفرات قد حكمه حركات إصلاح ومناداة للتخلص من سوء استغلال الكهنة لسلطتهم وتوحيد صياغة العقيدة في مدن الوادي.

ومن المتوقع، كذلك، أن يكون الحال في جنوب الوادي أسوأ منه في المدن الشمالية بسبب وجود ذلك الفرق في التعديل البدني على صياغة العقيدة الذي كان يجيز مفهوم السلطة المطلقة تحت ظروف ومعطيات معينة في الجنوب. وهذا يفسر لنا نقطتين أساسيتين تتعلقان بطبيعة تطور فرع المدنية العربية في الفرات. النقطة الأولى تتعلق بالتركيز المبكر للسلطة والثروة في يد كهنة المدن الجنوبية الذين تمكنوا من تحقيقه عن طريق استغلال مفهوم السلطة العليا في حالة الطوارئ. وهذا التركيز المبكر، على الأرجح، فرض ضرورة تطوير علم الكتابة لتسجيل هذه الثروات، ما يملكونه من أراض وحيوانات وعاملين لدى المعبد وجرد ما تحتوي عليه المستودعات، مقارنة مع الشمال. وهذا الارتباط ما بين المعبد وفن الكتابة العربية السومرية يبرر لنا استمراره لفترة طويلة في وادي الفرات للأدبيات الدينية قبل أن يتم استبداله بشكل نهائي بعلم الكتابة الشمالي مع بداية الألف الثانية ق.م. أما النقطة الثانية فتتعلق بشدة الصراع على هذه

الثروات بين المدن الجنوبية مما تسبب في إنهاكها وضعف مظاهرها المدنية مقارنة مع الوسط والشمال، من ناحية، وظهور أولى حركات الإصلاح فيها من ناحية ثانية. وهذا يبرر لنا الازدهار الذي حققته المدن الشمالية بالمقارنة، كما تدل اللقى والمعالم الأثرية ابتداء من 2700 ق.م، ونجاحها في توحيد الوادي تحت صياغة واحدة للعقيدة لاحقا. فإلى أي درجة تؤكد لنا اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة مثل هذا التصور؟

إن دراستنا لتاريخ هذه الفترة مرتبط، بطبيعة الحال، بدراستنا لتطور صياغة العقيدة والرموز المقدسة المرتبطة بها. وما نلاحظه حتى الآن، أن اللقى الأثرية التي اعتمدناها لهذه الفترة لا توضح لنا الرموز القدسية المعتمدة في مدن الفرات ولا كيف تطورت. فباستثناء إناء الوركاء، لم تساعدنا هذه اللقى الأثرية على تحديد شكل الرموز القدسية الجديدة. فقد تم العثور على عدد كبير من المنحوتات الحيوانية التي انحصرت في رؤوس الثيران والأيائل من مواقع مثل "لجش" و"سرو بك" و"العبيد" تعود إلى القرون الأولى من الألف الثالثة ق.م. ولكنها تأكيد لما جاء على إناء الوركاء، علما بأن منحوتات للبؤة كانت غائبة. أما حلق شعر الرأس واللحى أو استرسالهما، لباس العصبة أو خلعها، وجود الضفائر المتدلية أمام الأذن أو عدمه، ملامح المتعبد ما بين الرهبة والهدوء، التي تدل على خليط يحمل ملامح من الرموز على الإناء إلى جانب اشتراكها مع رموز أخرى، فلا نملك شيئا يوضح لنا كيف أثرت على تطور الرموز القدسية. ولنا أن نتوقع هذا الغموض في وادي الفرات بسبب طبيعة التعديل البدني المتبنى لصياغة العقيدة.

على القارئ أن يبقي نصب عينيه حقيقة أن العقيدة العربية هي واحدة إن كانت في وادي الفرات أم عسير أم وادي النيل، وما الخصوصية التي ندرسها سوى تعبير عن طبيعة التعديلات والاجتهادات التي تم تبنيها من قبل فرع العرب هذا أو ذاك. وهذه العقيدة هي أن هناك قوة شمولية، بكل ما تحمله كلمة شمولية من معنى، صدرت عنها جميع مظاهر الوجود كما صدرت عنها الأفعال والقوانين،

التي تحكم طبيعة هذه المظاهر. المدنية العربية ككل أقرت مبدأ الفصل في وصفها لطبيعة هذه القوة وفي سعيها تبرير تنوع مظاهر الوجود وبالأساس تنوع طبيعة الأفعال الصادرة عن القوة الشمولية ما بين خير وشر. أما فهم المدنية العربية ككل لماهية هذه القوة فهو واحد. وقد تبلور هذا الفهم الواحد عبر آلاف السنين من التجارب الوجدية ومحاولة صياغة معناها بشكل مفهوم وأقرب ما يكون لطبيعتها. وابتداء من الثقافة العبيدية، انحصر هذا المفهوم في الثالوث القدسي الذي مثل الأم والأب والابن، الأرض والسماء وما بينهما. وقد عبر هذا الثالوث عن العطاء الدائم للقوة الشمولية، وهو فهم لطبيعة هذه القوة لازم صياغة العقيدة العربية طوال تاريخها حتى يومنا هذا. ويمكننا أن نعبر عن هذا العطاء الدائم بمصطلحات مختلفة، فهو، أيضا، الخلق الدائم والمستمر الذي فهمه العرب جميعا وعبر تاريخهم بأنه يصدر عن القوة الشمولية بالكلمة. وبغض النظر عن التعديل البدني الذي تم تبنيه من قبل فرع العرب هذا أو ذاك، لنا أن نتخيل صعوبة التعبير عن الأرض وعن السماء وعن ما بينهما باستخدام أدوات التواصل المتاحة إبان الألف الثالثة ق.م. فالدمى العبيدية للرجل والمرأة حاملة الطفل لم تعد تفي للتعبير عن مدنية هذه الألفية لأنها مدنية أقرت مبدأ الفصل بشكل صريح وسعت لتوضيح أي الجوانب في القوة الشمولية هي مصدر أي مظاهر في الوجود ومصدر أي أفعال أو قوانين فيه تم الكشف عنها. فالرمز العبيدي كان رمزا جامعا شاملا بات ينقصه التفصيل اللازم لشرح أدق لتطور المدنية العربية واحتياجاتها الفكرية. لذلك، تحول الثالوث العبيدي إلى ثالوث بدني ومصدر أول تفرع منه ثالوث ثانوي أو أكثر في محاولة نسبة مظاهر الوجود المختلفة إلى أكبر قدر ممكن من جوانب القوة الشمولية. فإذا كان التعبير عن السماء ككل أمر غامض، فالتعبير عما تحويه السماء من مظاهر مختلفة للوجود أمر أوضح وأقرب إلى احتياجات تلك الفترة. وبالتالي، تم اختراع رمز تصويري للشمس أو النجوم أو القمر مثلا، واختراع رمز تصويري للماء والجبل والنبات، عوضا عن اختراع رمز تصويري ليعبر عن السماء ككل أو الأرض ككل بما يحويانه من مظاهر متنوعة للوجود. ففضل العرب التعبير عن عظمة الأب، السماء، من خلال ثالوث ثانوي

يمكن تصويره، تمثله الشمس والقمر والنجوم مثلا، والتعبير عن عظمة الأم، الأرض، من خلال ثالوث ثانوي يمكن تصويره يمثله الماء والجبل والنبات مثلا، وأخر للتعبير عن عظمة الابن، ما بينهما، بثالوث ثانوي يمكن تصويره يمثله الإنسان والريح والصاعقة مثلا. ولنا أن نتوقع بأن اختيار ما يمثل جوانب الثالوث الثانوي أمر متروك للاجتهاد وعرضة للتغيير مع الزمن ومن منطقة لأخرى. أما الثالوث البدني فهو واحد للعرب ككل.

الآن، داخل هذا الإطار العام، سيؤثر التعديل البدني الذي تم تبنيه من قبل فرع المدنية العربية هذا أو ذاك على الرموز المختارة لتصوير هذه الجوانب وزمن وضوحه لنا عبر المكتشفات الأثرية. فالتعديل البدني في وادي النيل، كما أشرنا، غيب الأم والأب لصالح التركيز على الابن، وما بينهما. وسبق أن أشرنا إلى أنَ هذا التركيز على الابن قد انعكس على مفهوم السلطة العليا في المجال الدنيوي متمثلة بسلطة الملك المطلقة ذات العلاقة المباشرة المنحدرة من هذا الابن. وبالتالي، كان واضحا منذ البداية جانبان من جوانب الثالوث الثانوي الصادر عن الابن، كانا "حر" والملك، أما الجانب الثالث فقد افترضنا بأنه كان "حت حر". وهذا التغييب يخفف الضغط، إن جاز لنا التعبير، على ضرورة تحديد الثالوث الثانوي المرتبط بالأب والأم خلال بداية الدعوة لهذا التعديل على صياغة العقيدة، فمن الطبيعي أن ينعكس تغييبهما على تغييب ما يصدر عنهما. أما في وادي الفرات، فكما أشرنا، تم تبني تعديل يركز على جميع جوانب الثالوث البدني، الأول، للقوة الشمولية. وهذا يعقد الأمور نوعا ما لأنه يفترض ضرورة تحديد ثالوث ثانوي لكل من الأب والأم والابن. وغياب سلطة مركزية في الوادي يوحي هذا التعديل، طوال هذه الفترة، قادرة على فرض قائمة مقدسة واحدة تعبر عن هذا التحديد كان له أثره في ندرة لقى أثرية تساعدنا على دراسة تطور هذه الرموز. ويمكننا أن نقدر حجم هذا التعقيد في الوادي مع وجود اختلاف بدني ما بين جنوبه وشماله في التعديل المتبنى، إلى جانب أن التعديلين فرضا ضرورة تبني الجميع لصياغة واحدة للعقيدة كرمز للوحدة. فالقرار لم يكن مركزيا كما

في وادي النيل مما نتج عنه تأخر في اعتماد رموز بعينها دون أخرى يمكن الكشف عنها في اللقى والمعالم الأثرية. وعلى الأرجح، أن الصراع على صياغة العقيدة ما بين المدن قد لعب دورا شبيها بمحو اسم الملك عن نصبه في وادي النيل ولكن على مستوى أكبر بكثير تسبب في تدمير وضياع الكثير من الشواهد الآثارية.

وهناك أمر آخر حري بنا أن نبقيه نصب أعيننا يتعلق بخصوصية فرع المدنية العربية في وادي الفرات. فقد سبق وأشرنا إلى أن الفرق في أسلوب الكتابة المتبعة في الفرات مقارنة مع النيل، مثلا، يعود إلى مفهوم الفصل والبحث عن التميز ما بين النّحن والآخرين من ناحية، كما يعود إلى الاختلاف في مستوى المدنية بينهما من ناحية أخرى. فالتجريد الذي اتسمت به الكتابة المسمارية كان نتاج مدنية ذات جذور قديمة نتج عنها حركة فكرية ذات تجارب عميقة سمحت لها بالتعبير عما قد يستجد أو يفد عليها من آراء باستخدام رموز تجريدية. في حين اعتمدت الكتابة في وادي النيل على التصوير لقدرته نقل المعنى دفعة واحدة لمراكز كانت حديثة العهد بالمدنية، وبالتالي، الحركة فكرية فيها محدودة التجربة بالمقارنة. فكما مر معنا، التعديلات التي وفدت إلى مراكزه الحضارية كان يتم فرضها بالقوة، مما فرض الحاجة إلى استخدام التصوير بشكل أساسي لشرح ونشر ما يستجد أو يفد من آراء بأسلوب أكثر مباشرة وأشد وقعا. هذا، بالطبع، يصف الأوضاع البدنية التي حكمت تطور المدنية فيهما، ولكنها كانت مسؤولة عن خصوصية واضحة على المدى البعيد ظهرت في تطور أدوات التواصل وقنواتها والتي أهمها علم الكتابة.

وبسبب هاتين النقطتين، طبيعة التعديل البدني المتبنى وأدوات التواصل تأخر ظهور الرموز القدسية الجديدة بشكل واضح في وادي الفرات. لذلك، البحث عن تطور الرموز القدسية فيه سنجده، بشكل أساسي، في النصوص المسمارية أكثر من النقوش التصويرية. وأقدم النصوص المسمارية الأدبية التي وصلتنا من عرب الفرات تعود إلى حوالي 2500 ق.م. وفي الواقع، فإنها لا تمثل نصوصا بالمعنى الذي سنتعرف عليه لاحقا في الألفية الثانية ق.م، قصصا وملاحم وشروحا

لصياغة العقيدة، فهي لا تتعدى ألقابا ملكية وبضع عبارات هنا وهناك. وأهم هذه الكتابات التي عثر عليها، كانت من "سرو بك" و"الوركاء". ولكن صعوبة فك رموزها بسبب اعتمادها الكتابة المسمارية المقطعية، واقتصارها على بضعة كلمات، جعل الاستفادة منها محدودة جدا والتعرف على أسماء هذه الرموز صعب ويشوبه الكثير من الغموض. أما ثاني أقدم النصوص التي خلفها لنا عرب الفرات فتعود إلى 2400 ق.م تقريبا، من مدينة لجش، وهي التي يمكننا فك رموزها بشيء من الثقة. ولكن حتى هذه النصوص لا تفيدنا كثيرا في دراستنا لتطور صياغة العقيدة لانحصارها، أساسا، في مجال المعاملات الاقتصادية.[62] فهي قد تحمل لقبا لأحد جوانب القوة الشمولية، ولكن هذا لا يسعفنا كثيرا في تحديد أهمية هذا الجانب وموقعه بالضبط على القائمة المقدسة. بل حتى النصوص الدينية والأدبيات التي تعود إلى زمن الدولة الأكادية، 2350 ق.م تقريبا، تم الكشف عنها في حالة سيئة جدا، وما يمكننا استخلاصه منها لا يشفي غليل الباحث. كما لنا أن نتوقع بأن "شارو كين" الأكدي قد فرض صياغة جديدة للعقيدة مما زاد في غموض تفاصيل تطور الصياغة إبان الفترة السابقة لعهده. ونحن لا نبدأ بالتعرف الشافي على تفاصيل صياغة العقيدة إلا في الألف الثانية ق.م، مع قيام الدولة البابلية الأولى. ومع أنها قادرة على تقديم بعض المعلومات التاريخية، وبعض المعلومات عن تطور صياغة العقيدة والرموز القدسية، إلا أن استغلالها لدعم تصورنا عن طبيعة التطورات إبان القرون الثلاثة الأولى لهذه الألفية، لا بد وأن يشوبه الكثير من الحذر. فقراءتها بشكل صحيح، يعني الأخذ بعين الاعتبار الفارق الزمني ما بينها وبين الفترة قيد الدراسة وما حدث خلالها من تعديلات على صياغة العقيدة إلى جانب الأخذ بعين الاعتبار مفهوم الاحتواء وآلية عمله الذي ميز تطور صياغة العقيدة في الفرات، وإلا وقعنا في نفس الأخطاء التي ميزت أعمال بعض الباحثين الأوربيين نتيجة إسقاط هذه الكتابات على بداية الألف الثالثة ق.م. وسوف نتناول بشيء من التفصيل، لاحقا، أمثلة من هذه النصوص والأخطاء التي وقع فيها هؤلاء الباحثون.

---

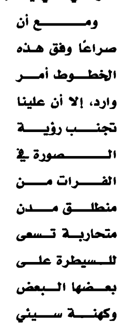
62 بوترو. ص 87.

لذلك، آثرنا الاعتماد على اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة، على ندرتها لهذه الفترة، لإعطاء أدق صورة ممكنة عن تطور صياغة العقيدة العربية فيها. ويفرض علينا اتباعنا لهذا الأسلوب أن ندرس مع القرون الثلاثة الأولى آثار القرون اللاحقة، أيضا، أملا في أن تسلط لنا مزيدا من الضوء على بعض جوانبها الغامضة. بل ويفرض علينا هذا الأسلوب ضرورة دراسة آثارنا العربية ككل، لا في وادي الفرات فقط، للخروج بسرد متسق بعيدا عن القفزات والتطورات المفاجئة التي أسس لها الباحثون الأوربيون في دراستهم لتاريخنا القديم.

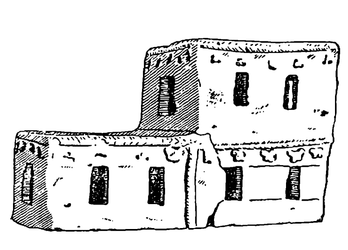
من المؤكد أن محاولة كهنة المعابد في وادي النيل تنصيب ملك بعيدا عن نفوذ عسير وتدخلها قد تزامن مع محاولة مماثلة من قبل كهنة المعابد في وادي الفرات. أو، من المؤكد أن محاولة بناء دولة بسلطة سياسية مركزية في وادي النيل قد تزامن مع محاولة مماثلة في وادي الفرات.[63] على الأقل، كان له تأثيره على الكهنة الذين سمحت مسؤوليتهم عن المعبد، حلقة الوصل مع القوة الشمولية، امتلاكهم لسلطة متزايدة في المدن سعوا إلى تحويلها لسلطة مطلقة على غرار وادي النيل. ولم يكن أمرا صعبا على بعض هؤلاء الكهنة تحقيق مثل هذه السلطة عن طريق استغلال التعديل البدني على صياغة العقيدة كما تم تبنيه وخاصة في الجنوب. ففي دراستنا لتماثيل المتعبدين، حول 2700 ق.م، كان واضحا لنا حالة المزج والخلط ما بين الرموز المختلفة في المدينة الواحدة مما خلق مناخا مناسبا لإعلان حالة طوارئ مستمرة في المدن الجنوبية من قبل الكهان إن شاءوا ذلك. وهم بهذا سيكونون قادرين على امتلاك السلطة المطلقة في مدنهم. وبإمكانهم، أيضا، أن يستغلوا التعديل البدني على صياغة العقيدة للدعوة إلى ضرورة تبني المدن المجاورة لهم لذات الاجتهاد الذي يحملونه مستغلين المزج والخلط المنتشر كذريعة لاستخدام القوة ضد مثل هذه المدن وإخضاعها لنفوذهم السياسي أسوة بوادي النيل. وأبسط الذرائع المتوقعة لنشوب

63 لقد فضلت الإبقاء على الجملتين مع الاختلاف البين في مغزاهما بهدف الإبقاء على الافتراض الذي تحمله الجملة الأولى كأمر ممكن في ذهن القارئ مع تواضع شواهده المادية حتى الآن.

صراع ما بين المدن، من فعل بعض الكهنة، ما كان يتمحور حول الثروة وتوسيع الأراضي التي يمتلكها المعبد والكهنة من خلاله.



ومع أن صراعًا وفق هذه الخطوط أمر وارد، إلا أن علينا تجنب رؤية الصورة في الفرات من منطلق مدن متحاربة تسعى للسيطرة على بعضها البعض وكهنة سيئي



صورة 30: مجسم معبد من بلاد "سامرا"
([illegible])

الأخلاق ليس لهم هم سوى تحريف صياغة العقيدة لمصالحهم المادية. فقد كان هناك، دائما، رغبة صادقة في تحقيق الصالح العام وإعادة وحدة صياغة العقيدة التي لم يعرف الفرات من أعاليه إلى جنوبه غيرها منذ الثقافة العبيدية على أقل تقدير. ولدينا شواهد كثيرة تدل على استمرار وجود بعض مظاهر تجانس في الإنتاج المعرفي ما بين المدن في ظل هذا المزيج. فإلى جانب تماثيل المتعبدين وأسلوب ضم اليدين إلى الصدر، والى جانب استخدام لبنة البناء ذات الوجه المحدب، تم الكشف في اللاخ وخفاجي وتل أسمر والعبيد عن معابد استمر بناؤها على مصاطب، على الطريقة العبيدية السابقة، بحرم داخلي مستطيل تحيط به غرف الكهنة وينتهي بالمحراب.[64]

64 أبوعساف، ص 195.

ولكن هذا التشابه مع المعابد العبيدية لا يمكن أن يكون تطابقا بسبب التعديل على صياغة العقيدة. فبوحي هذا التعديل ظهرت المعابد وقد بنيت فوق أساسات محفورة بالأرض وأوتاد معدنية لها رأس حلقة تربط ما بين الأرض والبناء.[65] وتذكرنا هذه الأوتاد بشكل العصا رمز المعبد كما ظهرت مع بداية هذه الألفية. وبلا شك، يرمز هذا الربط ما بين الأرض والمعبد إلى الدور الذي بدأ يلعبه المعبد كحلقة وصل مع القوة الشمولية. في وادي النيل كان الملك هو حلقة الوصل هذه مما برر وجود قبور لحاشيته داخل فناء قبره المسوّر. فما هو التطور الآخر في عمارة المعابد في الفرات الذي أتاح للناس استغلالها كحلقة وصل؟ لقد كان احتواء المعابد على مقاعد ومنبر.[66] وهذا التطور المهم في عمارة المعبد يدل بشكل واضح على طبيعة الدور الذي أخذ يلعبه الكهنة كما سبق وأشرنا، وعلى صياغة العقيدة التي نسجت بها مظاهر الإنتاج المعرفي هذه. فالمعبد كحلقة وصل لا بد وأن يكون متاحا للجميع الدخول إليه والانتفاع بدوره هذا. ومن المنطقي أن يكون هذا الدخول محصورًا بالحرم الداخلي مع حظره لقدس الأقداس، ولكن وجود مقاعد ومنبر يعني بأن طقوس العبادة باتت تقام داخل هذا



ور 31: [illegible]

65 أبوعساف، ص 195.

66 أبوعساف، ص 200. وسنلاحظ لاحقا أن تماثيل المتعبدين ظهرت في وضعية الجلوس تعبيرا عن هذا التطور في المعابد.

المعبد وأن الكاهن شملت مهامه قيادة هذه الطقوس وشرح صياغة العقيدة، وربما إلقاء الموعظة على المصلين كما يدل وجود المنبر. بل يبرر لنا هذا التطور الكشف عن العدد الكبير لتماثيل المتعبدين داخل هذه المعابد. فهذه التماثيل كانت تودع في المعبد كنذور من قبل الناس، كتعبير رمزي عن تواجدهم الدائم في حضرة حلقة الوصل هذه، مقابل التواجد الدائم لحاشية الملك في حضرة قبره كحلقة وصل في وادي النيل. والتطور في فن عمارة المعابد لا ينتهي عند هذا الحد. فلنا أن نتوقع أن حلقة الوصل مع القوة الشمولية هذه، المعبد، لم يُكتفَ ببنائه على مصاطب وأساسات وربطه بالأرض بأوتاد كجبل راسخ يصل ما بين السماء والأرض. فمعبد خفاجي، في الوسط، ومعبد مدينة اللاخ، في سهل العمق، قد تم بناؤهما بأدراج جانبية تفضي إلى حجرة علوية كأقدم صورة لشكل الزقورات القادم.[67] وهذه العمارة انتشرت في جميع مدن الفرات كما تدل اللقى والمعالم الآثارية. ومما يدل على ذلك اكتشاف نموذج طيني لمعبد مثل معبد اللاخ في بلدة "سليميّة" في وسط سوريا.[68] وهذه الإضافة الجديدة مثلت نقلا للمحراب، أو قدس الأقداس، إلى مستوى أعلى من السابق، مما يدل على نقل لمنزلة المعبد ككل والكاهن إلى مستوى أعلى بالمقابل. وإذا تذكرنا بأننا مازلنا أمام صياغة فصل بالأساس، فلنا أن نتوقع ما قاد له هذا العلو الجديد في منزلة المعبد والكاهن من فصل لهما عن الناس، فصعوبة التمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي التي كانت سائدة في بداية هذه الألفية لا بد وأنها أخذت تتلاشى شيئا فشيئا. وهذا ما يفسر لنا ظهور هذه المعابد وقد تم فصلها عن المساكن في المدينة لا بتخصيص منطقة منفصلة لها، كما في السابق، وحسب بل بإحاطتها بسور مزدوج بيضاوي الشكل.[69] وهي نفس مواصفات السور الذي أحاط بقبر الملك وحاشيته في وادي النيل كما أشرنا سابقا.

---

67 أبوعساف. ص 198-200. يقع سهل العمق في لواء الإسكندرونه تبلغ مساحته قرابة 2025 كم مربع وتقع فيه انطاكية.

68 اللاخ مملكة منسية. ليونارد وولي. ترجمة فهمي الدالاتي. ص 48.

69 بوترو. ص 74.

والمراجع التاريخية التي تناولت هذه التطورات لا تحدد لها فترة زمنية دقيقة، فعادة ما يتم نسبها للنصف الأول من الألف الثالثة ق.م. ولكن إيماننا بوحدة الثقافة العربية يسمح لنا بنسبها إلى الفترة من 2700 – 2600 ق.م. وحجتنا في ذلك، كما أشرنا مرارا، أن النقص في المعلومات التاريخية في أحد أفرع المدنية العربية يمكن دائما تعويضه بما نملكه من معلومات من الأفرع الأخرى. فاكتمال الملامح الأساسية لشكل الزقورة في وادي الفرات، لا بد وأنه تزامن مع اكتمال الملامح الأساسية لما يقابلها في وادي النيل، وأعني بذلك الهرم. فكما سنستعرض بالتفصيل لاحقا، دخل وادي النيل مع بداية 2700 ق.م بمرحلة جديدة يقف على رأسها الملك "جاسر" باني الهرم المدرج في سقارة. وبما أننا على ثقة أكبر بهذا التاريخ في وادي النيل، فلا يوجد أدنى شك في ذهننا بأن تطور فن عمارة المعبد في وادي الفرات يعود إلى التاريخ نفسه أيضا. وهو ما يتسق، كذلك، مع تصورنا لتطور صياغة العقيدة إبان القرون الأولى لهذه الألفية في وادي الفرات، والتي بدأت ملامحها تتضح ما بين 2700 – 2600 ق.م، ومثلها بالأساس تعاظم دور المعبد والكهنة.

لذلك، لا يفاجئنا أن تكون أكثر الرموز القدسية شيوعا في الأختام التي يمكن نسبها لهذا القرن هو رمز المعبد الذي مثلته العصا معقوفة الرأس أو كروية الرأس. فإلى جانب وضوحها في شكل الأوتاد، نرى وضوحها في نقش، تم العثور عليه في لجش، لكاهن يلبس العصبة والريش معا على رأسه وقد ظهر حليق الشارب بلحية مسترسلة إلى صدره وشعر طويل مسرح من وراء الأذن، لافاً على خصره وزرة مشبكة وأمامه عصوان لهما رأسان كرويان يمسك بيده اليسرى إحداها. ولا نملك أي دليل على محاولة احتواء جميع الرموز القدسية القديمة أقوى من هذا النقش. وهو مع ذلك، لا يحمل أية إشارة واضحة لأي جانب في أي ثالوث قدسي محتمل، رئيسي أو ثانوي. وهو أمر ملفت للانتباه حقا، فالرمز الواضح حتى الآن هو رمز المعبد فقط. إذن، حتى هذه اللحظة من تاريخ عرب الفرات، ما زال الغموض يكتنف شكل وطبيعة الرموز القدسية التي سنتعرف عليها

لاحقا، وكأننا أمام نفس المناخ العام الذي كان يعيشه عرب النيل بانتظار ملك/كاهن يمتلك رجاحة العقل والجرأة اللازمين للخروج بصياغة مناسبة توحد الجميع تحت قائمة قدسية واحدة. فإذا كان الملك "جاسر" هو المنقذ لوادي النيل فمن كان المنقذ لوادي الفرات؟

إن بعض مظاهر التجانس التي أتينا عليها على امتداد وادي الفرات، تشير إلى احتمال وجود صياغة ما وقائمة قدسية ما تم اعتمادها من قبل عدد من المدن في ظل استمرار الخصوصية. وقد يكون نقش الكاهن الذي عثر عليه في لجش تمثيلا جيدا لوجودها. فقد ظهرت هيئته جامعة لمعظم الرموز القدسية التي تعرفنا عليها في القرون السابقة. ويبدو هذا الدمج والجمع لها وكأنه مصطنع إلى حد ما. بمعنى أنه أقرب إلى التوفيق منه إلى الاحتواء. وتبريرنا لهذا الرأي يعتمد على افتراضنا وجود نفوذ سياسي لعسير في مراكز المدنية العربية. وأن هذا النفوذ، مع دخولنا في 2700 ق.م، قد أخذ في الأفول تحت تأثير مفهوم الفصل من جهة، وتنامي قدرة وثروة عرب الفرات والنيل التي بدأت تفوق عسير من جهة ثانية. وافتراضنا لوجود هذا النفوذ الذي بررنا فيه الإنتاج المعرفي لجنوب بلاد الشام إبان القرون الأولى لهذه الألفية، يمكننا أن نبرر بداية أفوله من دراستنا لنفس المنطقة مع بداية 2700 ق.م. وتسعفنا اللقى الفخارية مرة أخرى في رسم صورة لتطور التاريخ فيها، فبعد الفخار ذي الجودة العالية الذي فرض ضرورة وجود مناخ استقرار في المنطقة، نبدأ بالتعرف على فخار هش ودرجة شيِّه غير متساوية، سميك وثقيل انتشر في جميع أنحاء الأردن وفلسطين، يعرف بفخار خربة الكرك.[70] وقد حافظ هذا الفخار على أسلوب الزخرفة المتمثل بالخطوط واعتماد اللون الأحمر بالأساس في صباغة الأواني، مثل الفخار الذي يعود إلى الفترة السابقة وامتدادا له، ولكن جودة صناعته المتدنية بالمقارنة لا يمكننا تبريرها إلا بحدوث تبدل في الحالة العامة التي كانت سائدة إبان القرون السابقة؛ من مناخ استقرار إلى مناخ من القلاقل والصراع. فالتوازن الهش السابق

---

70 ياسين، ص 39-40.

الذي كان قائما بفضل نفوذ عسير في بوابتها الشمالية هذه قد بدأ يتداعى. وهذا يعني انحسارًا في هذا النفوذ لأسباب نجهلها قد تعود إلى صراعات داخلية في عسير نفسها ما بين المدن أو الأسر الحاكمة. وقد يكون هذا مسؤولا عن تحركات سكانية جديدة ساهمت في محاولات الفرات والنيل الابتعاد عن نفوذ عسير السياسي فيهما. على الأقل، من المؤكد أن هذه التحركات كانت مسؤولة عن انتشار فخار خربة الكرك شمالا إلى وسط هضبة الأناضول والقوقاز الجنوبي.[71]

ولتحقيق مثل هذا الاستقلال السياسي، لنا أن نتوقع بأن المطلوب في ظروف كهذه هو وجود سلطة مركزية تمتلك الصلاحيات اللازمة لتكون قادرة على استثمار الفرصة المتاحة لذلك. وادي النيل، بفضل طبيعة التعديل البدني الذي انتشر فيه، كان في وضع أفضل من وادي الفرات لانتزاع مثل هذا الاستقلال. وبالتالي، نحن نرجح قيام عرب الفرات بالاتفاق السريع فيما بينهم على مفهوم السلطة العليا في الوادي لاستثمار هذه الفرصة. وأقرب ما امتلكوه لتحقيق ذلك كان مفهوم السلطة المطلقة، المحكومة بمعطيات محددة، من وحي التعديل البدني الذي كان متبنى في جنوب الوادي. فكيف تم استثماره لهذه الغاية؟

أقدم دليل أثري نملكه حول هذه النقطة يعود إلى 2700 – 2600 ق.م، وهو يعتبر بحق أقدم دليل مكتوب عن تاريخ الفرات السياسي ويعرف بدبوس، أو صولجان، الملك "مسيلم".[72] وقد كتب على الصولجان: "مسيلم" ملك كيش الذي بنى معبدا في لجش".[73] ونحت في أعلى الصولجان نسر باسط جناحيه له رأس أسد، وعلى محيط الصولجان نقشت ستة أسود بشكل تخطيطي.[74] ويبدو أن هذا الملك، "مسيلم"، قد فرض سلطانه على وادي الفرات بأسره. فقد عثر على

71 وولي. ص 28.

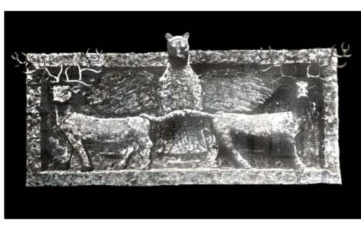
72 سوسة ـ تاريخ. ج 1. ص 169-170.

73 سوسة ـ تاريخ. ص 170.

74 بارو ـ سومر. ص 181.

قطعة حجرية تعرف بلوحة "مسيلم" كتب عليها أن "مسيلم" قد حسم النزاع ما بين مدينتي أوما ولجش حول امتلاك سهل زراعي اسمه "كو عدن"، أي أرض عدن.[75] وكتب اسم الملك على هذه اللوحة كما يلي: "مسيلم" ملك بلاد سومر وأكد."[76] وهذا التزامن ما بين "مسيلم" و"جاسر" في الحضارة العربية يحمل مدلولات مهمة عن حركة تطورها كوحدة واحدة. ولكن، إلى أي حد يمكننا اعتبار "مسيلم" مؤسسا لمملكة موحدة ذات سلطة سياسية مركزية في الفرات؟

إن الدراسة المتأنية لخلفات هذا الملك توضح لنا جانبا من غموض التطورات في الفرات. فرمز النسر بوجه أسد على الصولجان لا يمثل أسلوبا جديدا في التعبير عن الرموز القدسية. الدمج هذا نعرفه منذ رسومات الكهوف. ولكن اختيار النسر والأسد هنا يحمل معانيَ جديدة. فالنسر، أو الصقر، تعرفنا عليه في وادي النيل، تحت أكثر من اسم، مثل اللقب "حر" المعطى له كجانب الابن في الثالوث الرئيس وعلى رأس ثالوث ثانوي جديد. ولأنه سيد الفضاء ما بين السماء والأرض، الأم والأب، فهو رمز منطقي للابن. وأن نعتبر النقش على صولجان "مسيلم" جزءًا من نسر أم صقر فليس بذي بال هنا. المهم



ر 32: رمز الـ[illegible] - وادي الفرات (الصوره: [illegible])

75 بوترو، ص 91.

76 باقر - مقدمة ج 1، ص 304-305. وتعتبر هذه اللوحة أقدم دليل نملكه عن الأسماء التي كانت تطلق على جنوب وشمال الوادي.

أنه يرمز لسيادة ذات الفضاء ما بين السماء والأرض المخصص للابن، عبرنا عنه بمصطلح "ما بينهما". وجلي، هنا، أن دمج الأسد مع رمز "سيد الفضاء" يدل على أن هناك شيئا آخر يشاركه. بمعنى أن هذا الرمز لا يدل على الابن وحده كما في وادي النيل، بل يشترك معه آخر. فمن هو هذا الآخر؟

الأسود الستة المنقوشة على الصولجان ظهرت بأسلوب التخطيط الذي نعرفه جيدا في نقش الثور/الابن على إناء الوركاء. فهو تعبير عن الحاضر الغائب الذي يحتكم ظهوره لمعطيات محددة. فهل يعني هذا أن رمز الابن في الثالوث الرئيس قد تحول من الثور إلى الأسد، أم أن الأسد يرمز للملك صاحب السلطة المطلقة ضمن هذه المعطيات المحددة؟ نحن نرجح بأن الأسد يرمز للملك لسببين أساسيين. أولا، من وحي وحدتنا الثقافية إذا كان النسر/الصقر يرمز للابن في وادي النيل فعلى الأرجح أنه يرمز للابن في وادي الفرات. أما ثانيا، فالأسد نعرفه رمزا قدسيا للابسي العصبة والشعر واللحى المسترسلة. وبتأثير مفهوم الاحتواء، فنحن نتوقع أن يحتل الرمز القديم مرتبة أدنى مع تطور صياغة العقيدة. وبالتالي، يصعب رؤيته معتمدا كرمز لجانب في الثالوث الرئيس. فالنسر برأس أسد، إذن، هو دمج للملك مع جانب الابن للتعبير عن علاقة سلطة الملك في المجال الدنيوي بجانب الابن مصدر الأفعال المتغيرة في الثالوث المقدس الرئيس، إنه رمز للسلطة المطلقة في الوادي مقابل رمز "حر" في وادي النيل. ومن المهم ملاحظة أن هذا الدمج قد منع ظهور أي منهما بشكل مكتمل للتأكيد على أن السلطة المطلقة هي رهن بمعطيات وظروف محددة. وهذه نقطة هامة جدا توضح لنا كيف تم استثمار التعديل البدني الذي تم تبنيه في جنوب الفرات. فالرموز القدسية التي تعرفنا عليها حتى الآن ما زالت محصورة في مفاهيم السلطة أكثر من أي شيء آخر، سلطة المعبد التي ترمز لها العصا برأس حلقة أو رأس كروي، وسلطة الملك التي يرمز لها النسر برأس أسد. وهذا يتسق مع فرضيتنا بأن الهم الأساس لعرب الفرات في هذه المرحلة كان الاتفاق على مفهوم ما للسلطة العليا في سبيل الحد من نفوذ عسير أسوة بوادي النيل. ولكن ما هي ملامح الصياغة التي حكم بها "مسيلم"؟

لوحة "مسيلم" التي تحدثت عنه كملك لبلاد سومر وأكد، تؤكد على أنه كان صاحب السلطة العليا في الوادي. فقد حسم الصراع وبنى معبدا في مدينة لجش، وله يعود القصر الوحيد المعروف، لهذه الفترة المبكرة، كمقر إداري ومسكن للملك.[77] ووجود هذا القصر يدل على أن مفهوم الفصل كان جزءاً رئيسا في صياغة العقيدة التي تبناها هذا الملك. وقد رأينا في دراستنا لعمارة المعابد وفصلها بأسوار وتعاظم دور الكهنة أن مفهوم الفصل كان واضحا وقويا في مدن الفرات. بل إن الصراع المؤرخ ما بين أوما ولجش على المياه والمراعي، يدل على هذا الفصل والتميز والذي عمل على تحقيقه الكهنة/الحكام لزيادة الثروة في أيديهم. ويبدو أن الفصل هنا قد لمس، ولأول مرة، شخصية الكاهن/الحاكم بتحويلها إلى شخصيتين مستقلتين، كاهن وملك. فقصر "مسيلم" لم يكن قصرا/معبدا كدليل على اندماج الديني بالدنيوي، بل كان قصرا وفقط. ومع أن النقوش تدل على أن سلطة الملك المطلقة محكومة بمعطيات معينة، إلا أن هناك تعديلا ما قد حدث أجاز التحكم بهذه المعطيات بحد ذاتها وتحويل هذه السلطة المطلقة من مؤقتة إلى دائمة بل ومتوارثة. ويبدو واضحا هنا حجم التقارب مع وادي النيل الذي سيستمر بالازدياد. ففي مدينة ماري، على سبيل المثال، تم الكشف عن مبنى مزخرف من الطين واللَّبِن تم إطلاق اسم القصر المعبد عليه لدمجه ما بين الديني والدنيوي، فهو منسوج بوحي التعديل البدني المتبنى في الشمال الذي دمج جوانب الثالوث في وحدة واحدة.[78] ويدهش الباحثون الأوربيون عن السبب الذي يقف وراء هدم هذا القصر المعبد، فلم يتم العثور على آثار حريق أو تدمير يبرر ذلك، وبناء مبنى آخر فوقه كمقر إداري ومسكن للحاكم فقط.[79] ويتم عادة نسبة هذين المبنيين إلى النصف الأول من الألف الثالثة ق.م. ولكننا نستطيع بسهولة الآن إرجاع القصر المعبد إلى ما قبل 2700 ق.م والقصر الثاني إلى ما بين 2700 – 2600 ق.م، كما نستطيع تبرير الهجر بأنه قد

77 أبوعساف. ص 205.
78 أبوعساف. ص 205.
79 بارو ـ ماري. ص 94.

تم بوحي صياغة العقيدة التي حكم بها "مسيلم". بل إن معبد اللاخ الذي سبقت الإشارة إليه قد مر بأحداث مماثلة. فقد تم بناؤه فوق مبنى أقدم منه أطلق عليه القصر المعبد لدمجه ما بين الديني والدنيوي أيضا. فهذا المبنى تم هدمه دون سبب واضح، كحدوث حريق أو دمار، وبناء هذا المعبد فوقه.[80] فبدلا من بناء قصر هنا، كما في ماري، تم بناء معبد بوحي الصياغة ذاتها والإمعان في الفصل ذاته. فهل هناك ملامح أخرى لهذه الصياغة التي تبناها "مسيلم"؟

لم يتم العثور على أية لقى أو معالم آثرية تربط "مسيلم" بحملات عسكرية، كلوحات ونصب نصر أو أعداء مكبلين وما شابه ذلك. فلوحة "مسيلم" لا تشير إلى أنه هدم أسوار أوما ولجَش أو أي مدينة أخرى وفرض سلطته السياسية عليها. والكتابة على الصولجان التي أشارت إلى أن "مسيلم" قد بنى معبدا في لجَش، لا تشير إلى اسم الرب الذي بني له هذا المعبد أو كرّس لعبادته. فهل يدل مثل هذا الصمت على أنه لم يكن هناك قائمة مقدسة معينة لدى "مسيلم" يحكم بها، أسوة بملوك وادي النيل، واضحة المعالم بدرجة كافية تسمح للملك بذكرها على نصبه وتكريس المعابد لها؟

لقد امتلك "مسيلم" سلطة في وادي الفرات سمحت له بإطلاق لقب "ملك كيش" و"ملك سومر وأكد" على نفسه، وسمحت له بحسم النزاع بين المدن وبناء المعابد فيها. ما يقوله لنا هذا كله هو أن مدن الفرات قد توصلت مع بداية 2700 ق.م إلى اتفاق من نوع ما على أرضية مشتركة تمثل الحد الأدنى من التجانس الذي يسمح بتطوير سلطة مركزية في الوادي بطريقة سلمية. ولا نريد تشبيهها بالنظام الإقطاعي الأوربي، فهي أبعد ما تكون من ذلك لأن جذورها تعود إلى ذلك الخليط الذي انتشر إبان القرون الأولى من هذه الألفية كما ظهر في تماثيل

---

80 اللاخ مملكة منسية. ليونارد وولي. ترجمة فهمي الدالاتي. ص 47. من الملفت للانتباه أن دهشة ليونارد وولي أمام ما أسماه "الهدم المجاني" لهذا القصر المعبد قد دفعته لتبريره من منطلق أن "المعبد أصبح بوضعه الراهن نوعا من الطراز القديم يجب هدمه وإعادة بناءه"! مما يدل على عجزه ربط صياغة العقيدة بالإنتاج المعرفي.

المتعبدين. فبوحي التجانس المدني والوحدة الثقافية القديمة التي حكمت العلاقة ما بين عرب الفرات، لم يكن بالإمكان السماح للخصوصية بضرب جذورها عميقا بينهم، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية، التطورات التي مر بها عرب وادي النيل ما كان بالإمكان إلا أن تترك أثرا على الفرات، أو كما أشرنا، تزامنت محاولات التخلص من نفوذ عسير شرقا في الفرات ومعها غربا في النيل. ولصعوبة تبني ذات التعديل البدني لوادي النيل من قبل الفرات، فعلى الأرجح تم التوصل لحل وسط من وحي التعديل البدني الخاص به والمتمثل بتسليم السلطة المطلقة في الوادي لحاكم ما وغض الطرف عن المعطيات التي حكمت هذه السلطة. لذلك، لم يتعدَ الكشف عن الرموز القدسية الجديدة سوى الكشف عن النسر برأس أسد كرمز للسلطة أكثر من أي شيء آخر. وهذا يعني أن "مسيلم" لم يحكم بوحي صياغة للعقيدة وقائمة مقدسة اجتمع عليها عرب الفرات بشكل نهائي، بل استمرت الخصوصية تعيش جنبا إلى جنب حل الوسط هذا. وقد تم التغاضي عن هذه المعطيات في سبيل تحقيق الاستقلال السياسي أسوة بوادي النيل ليس إلا. فكل ما نجح "مسيلم" في تحقيقه كان في وضع الإطار العام المختص بسلطة الملك وسلطة المعبد لا فرض صياغة أو تعديل جديد على صياغة العقيدة. ونجاحه هذا قد حفظ له منزلة مميزة في ذاكرة عرب الفرات، ليس على غرار "نعر مر" بإطلاق لقب مبجل عليه ولكن بحمل خلفائه لقب "ملك كيش" و"ملك سومر وأكد" حتى وإن لم تكن كيش هي عاصمة المملكة. فقد تبنى الملوك اللاحقون الألقاب التي استحدثها "مسيلم" لنفسه كنوع من التبجيل والاحترام الذي حفظوه له. ولكن، هل قادت زيادة التركيز على الملك والسلطة العليا إلى قيام قائمة قدسية رسمية وقوائم أخرى شعبية في الفرات كما حدث في وادي النيل؟

لا بد من أن نستعين مرة أخرى بوحدتنا الثقافية العربية لنرسم ملامح تطور صياغة العقيدة في وادي الفرات. فالاشتراك العربي بالنسر، أو الصقر، كرمز لسيادة الفضاء الذي ما بين السماء والأرض يعني اشتراكهما برموز أخرى قد تختلف تسميتها أو لا تختلف ولكنها لا بد وأن تحمل معاني مشتركة. فإناء الوركاء

ولوحة "نعر مر" اشتركا بالثور واللبؤة، ورمز السلطة العليا المطلقة في الواديين اشتركا بالنسر أو الصقر، وعلينا ألا ننسى اشتراكهما بجماعتي لبس الريش ولبس العصبة. وتأكد لنا لوحة "مسيلم" بأنهما اشتركا في رمز آخر، أيضا. فاللوحة تشير إلى أن "مسيلم" قد حسم النزاع ما بين أوما ولجش بعد أن استشار "صت رن" الذي يسوي الخصومات.[81] لذلك يعتقد بعض الباحثين أن "صت رن" كان إله "مسيلم" الحامي.[82] بلا شك قد أصبح جليا للقارئ أن "صت" هو أحد أرباب وادي النيل المهمين الذي تعود جذوره إلى عسير كما أشرنا، فهو "صوت" رب العاصفة. وكلمة رنّ مازالت تعني الصوت بشكل عام ومنها، كذلك، ران يرن بمعنى نظر وأرنَ إليه بمعنى أصغى. وبالتالي، "صت رن" هو "صت" الراني أو المصغي مما يبرر ربطه بحل الخصومات.[83] بل كما سنرى لاحقا، "رن" الراني هو أحد الألقاب التي استخدمها العرب في وصف "رع" الراعي للبشر وموطنه الأصلي هو بلاد زهران، "زاهي رن"، في عسير. وفي دراستنا للقب سادس ملوك الأسرة الثانية في وادي النيل، الذي تحول عن "حر" لصالح " صت"، أشرنا إلى ارتباط "صت" بالقمر "سن" ضمن قائمة قدسية واحدة. ومع أن اللقى والمعالم الآثرية التي تعود إلى عصر "مسيلم" وما حوله لا تسعفنا في تحديد وجود "سن" ضمن قائمة الفرات، إلا أن أقدم الكتابات التي وصلتنا من عرب الفرات تدل على أن القمر "سن" كان جزءا من القائمة المقدسة، فهو يمثل مع "الشمس" و"عشتار" ثالوثا مهما. هذا إلى جانب أن هناك رمزًا قدسيا آخر نعرف جيدا انتشاره في مراكز المدنية العربية كلها، إنه العمود المقدس أو المسلة. ففي معرض حديثنا

---

81 النون، ص 29.

82 بوترو، ص 79.

83 سنكتشف لاحقا بأن "صت" أو العاصفة، أو الريح المتقلبة. "قلبيا" أو "كولبيا" يقول عنه ساكونياتن البيروتي، مؤسس علم التاريخ حوالي 1400 ق.م، بأن العرب اعتمدوا الجانب المسؤول في القوة الشمولية عن خلق الإنسان. لذلك، لنا أن نتوقع الكشف المبكر عنه قبل غيره في الصياغة المدنية للعقيدة العربية. و"قلبيا" مازالت اسم لمدينة في شمال جيزان على ساحل عسير. (راجع بهذا الخصوص داوود، تاريخ سوريا القديم، ص 477.

عن آثار جنوب بلاد الشام ذكرنا العمود الحجري الذي تم الكشف عنه في موقع أبو الثواب في الأردن. ونحن نعرف من دراستنا للحضارة العربية أن هذه النصب قد ارتبطت بتقديس الشمس من قبل العرب كأحد جوانب الثالوث القدسي الثانوي الصادر عن الأب، السماء والكشف المبكر عنه في أبو الثواب لا يعني أنه كان جزءاً من عبادة محلية، فقد تم الكشف عنه في وادي الفرات والنيل أيضًا. ووجوده ضمن ثالوث ثانوي يعني بأنه كان يمتلك منزلة أعلى في صياغة العقيدة العربية سابقاً، تماماً كما حدث مع القمر "سن". فبعد أن تم هدم القصر المعبد في "ماري" وبناء قصر إداري مكانه، تم بناء معبد جديد بدل الذي هدم، أيضا. بل تم، في واقع الأمر، بناء عدد من المعابد كُشف في وسط باحة أحدها عمود بازلتي بارتفاع 1,5 متر كان يتم الطواف حوله.[84] وهذا الطواف نعرفه جيدا منذ عهد الملك "دن" في وادي النيل، مما يؤكد لنا الاشتراك بعدد من الرموز القدسية بين عرب الفرات والنيل. فالحد الأدنى المشترك الذي تم اعتماده في عصر "مسيلم" لمفهوم السلطة المطلقة ظهر حاملا عددا من الرموز التي تم تبنيها في وادي النيل. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن صياغة العقيدة التي حَكم بها "مسيلم"، بعد أن سعت إلى تجميد معطيات السلطة المطلقة، قد اعتمدت الإطار العام لنموذج نظام ملكي شبيه بوادي النيل مستغلة مفاهيم الفصل التي تضمنها التعديل البدني المتبنى في الفرات. وهو اعتماد لا بد وأن شمل إرخاء القبضة، نوعا ما، على تعدد القوائم القدسية في الوادي لصالح الحفاظ على وجود السلطة الملكية.

أما فيما يتعلق بهذه القوائم في الفرات، فكما لاحظنا حتى الآن، واجهت محاولتنا تحديد القائمة المعتمدة من قبل السلطة العليا الكثير من الغموض ولم ننجح إلا في إضاءة بعض جوانبها، فما بالنا بالقوائم غير الرسمية. فالحال هنا لن يكون أفضل من وادي النيل. بل المزج والخلط الذي لاحظناه لا بين المدن وإنما في المدينة الواحدة، سيزيد من صعوبة محاولتنا تحديد مثل هذه القوائم. فالفصل الذي ثبّت أسسَه "مسيلم" لا يتعلق بالفصل ما بين القوائم القدسية بقدر

---

84 أبوعساف. ص 202.

ما هو فصل للملك والكاهن والحاكم عن باقي السكان. فإذا قويت هناك قوائم خاصة في الوادي فقد كانت على مستوى الأفراد وعلى امتداد مدن الفرات لا ما بينها. وهذا يعني أن محاولة تحديدها في هذه الفترة المبكرة ليست بالأمر اليسير. ولكن، لنا أن نتخيل ما يعنيه تجميد معطيات السلطة المطلقة واعتماد نموذج للملكية شبيه بوادي النيل وإرخاء القبضة على تعدد الاجتهادات من فتح الباب واسعا أمام المزيد من الفصل ما بين الملك والكاهن والحاكم وبين الناس، واحتمالات سوء استغلال الحكام والكهنة لصياغة العقيدة لصالحهم. فاللقى والمعالم الآثرية لما بعد "مسيلم" تؤيد لنا إمعان الحكام والكهنة في التركيز على أنفسهم، ويمكننا أن نستخلص من بعضها، أيضا، أدلة على الصراع الذي أخذ يحتدم في ما بينهم وبين السلطة العليا في الوادي. فعلى سبيل المثال، تم العثور في لجش على لوح حجري مثل احتفالا من نوع ما، قد يكون بناء معبد، نقش بأسلوب النحت النافر.[85] وامتاز هذا اللوح، الذي يعود إلى حوالي 2500 ق.م، بفن معماري جديد سنجده في كثير من اللقى المعاصرة، حيث تم حفر ثقب في وسطه يعلق بواسطته اللوح على الجدران. وقسم اللوح إلى نطاقين، بتأثير مفهوم الفصل الذي لمسناه في إناء الوركاء وفي لوحة "نعر مر"، استغل النطاق العلوي لمشهد البناء والنطاق السفلي لمشهد الاحتفال بإتمامه. وظهر كاهن/حاكم لجش في هذا اللوح حليق شعر الرأس واللحية والشارب، عاري الصدر ويلف على خصره وزرة من الصوف على ما يبدو، ويحمل على رأسه سلة للتعبير عن مشاركته في البناء أو وضع حجر الأساس، وأمامه خمسة من أفراد حاشيته. أما في أسفل اللوح، فقد ظهر جالسا على مقعده يحمل في يده اليمنى كأسا وأمامه أربعة من حاشيته وخلفه خامس وكأنه يجلب له الشراب. وما يلفت الانتباه في أسلوب نحت هذا اللوح أن الحاكم، الذي نقش اسمه "أور نينا"، قد ظهر حجمه ضعف حجم موظفيه، كما ظهر كبير موظفيه بحجم أكبر قليلا من الآخرين. بل إن حجم الكاهن/الحاكم في مشهد البناء قد تم تكبيره إلى درجة تعدى بها مساحة النطاق

85 بارو، ماري. ص 180 صورة 159.

العلوي وكأنه يربط بشخصه ما بين المشهدين على اللوحة. ونحن هنا أمام أوضح مثال على ما آل إليه الإمعان في الفصل واعتماد نفس نموذج السلطة العليا لوادي النيل. فاللوح يبدو وكأنه من إنتاج عرب النيل لولا الاختلاف في أسلوب النحت، فكأننا أمام ذات المفاهيم التي ظهرت على لوحة "نعر مر" بحجمه الكبير مقارنة مع موظفيه. وقد يكون في اسم هذا الكاهن، "أور نينا"، ما يدل على حجم هذا الإمعان في الفصل والبعد عن الأصول البدنية في صياغة العقيدة. فاسمه كما أورده المترجمون الأوربيون ليس دقيقا بسبب غياب التشكيل في الكتابة العربية، فعلى الأرجح أنه من الأصح قراءة اسمه "أورَنّا" أو "عرانة" التي تعني في العربية السريانية المتمرد أو الثائر.[86] فهو الكاهن الثائر على التقاليد التي قيدت معطيات السلطة العليا، أو هو ثائر على السلطة العليا بحد ذاتها. وبما أن لوحه لم يحمل رمز السلطة العليا، النسر برأس أسد، "فعرانة" لم يكن خلفا "لمسيلم" في حكم الفرات بل هو، على الأرجح، الكاهن/الحاكم المحلي لمدينة لجش فقط. ولكن يدلنا حلقه لشعر رأسه ولحيته ارتباطه بالرموز القدسية التي ظهرت على إناء الوركاء. وقد يعني هذا بأن كاهن/حاكم المدينة قد ارتبط برمز الثور/الابن، كما ظهر على الإناء، مقارنة بارتباط الملك بالأسد. ومع ذلك، فاللوحة لم تحمل أي نقش يشير إلى أي رمز قدسي قديم أو جديد، لا رموز الإناء ولا رمز المعبد ولا رمز السلطة العليا. فلا يوجد ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكاهن كان يمتلك قائمة مقدسة خاصة به، ولكن أسلوب نحته بحجم كبير، والذي يدل على إمعان في الفصل على طريقة عرب النيل، تجعل مثل هذا الاحتمال جد وارد.

---

86 داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 474. وهناك تفسير آخر لهذا اللقب وهو "حور أنينا" بدلا من "أور نينا". وأور أو حَور تعني الكهف أو العمق والقعر ونينا ما زالت تعني السيدة الكبيرة أو العظيمة وهي إحدى صفات عشتار. وبالتالي، "حور نينا" أو "حور أنينا" تعني "كهف السيدة" أو كهف مقام السيدة. ويقع هذا الكهف المقدس في بلاد غامد، في عسير، وهو الذي أطلق عليه لاحقا "حور أشليم" أو "أور شليم" أي كهف المتعبدين وكان رمزه الجرة أو الكأس التي تخرج منها الأنهار الستة. وسوف ندرس لاحقا كيف بنى العرب على قمة الجبل الذي حوى الكهف معبدا مقدسا أسموه المعبد الأقصى أو قدس الأقداس والذي حوى "الأيجور" أي الصخرة المقدسة في غرفة الرب. راجع مبدئيا كتاب العرب والساميون والعبرانيون وبنو اسرائيل واليهود، داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 228-238.

أما اللقى التي توضح لنا ردة فعل السلطة العليا على مثل هذا التمرد، وتمثلها منحوتات عجز الباحثون الأوربيون عن تفسير معناها، فتشير إلى احتمال تبني "عرانة" قائمة إناء الوركاء. من هذه اللقى لوح حجري عثر عليه في مدينة العبيد، في جنوب الفرات، نقش عليها ثور بوجه رجل وقف على ظهره نسر برأس أسد يهاجم الثور وينهش ظهره.[87] ربما نحن هنا أمام رمز السلطة العليا في الوادي يهاجم رمز السلطة المحلية الانفصالية في المدينة. فإذا اعتمدنا لوح "عرانة" كمثال على الإمعان في الفصل والانفصال، فالثور بوجه رجل هو، بلا شك، رمز لكاهن المدينة الذي خرج عن السلطة العليا، يهاجمه النسر برأس أسد للتعبير عن رفض السلطة العليا لهذا التمرد ومحاولتها القضاء عليه. وهذا ما يشرح لنا معنى المشهد الذي نقش على مزهرية كشف عنها في مدينة ماري. فقد صَوّر المشهد ثورا ملقى على ظهره يهاجمه وينهشه أسد ونسر.[88] وهذا الاستخدام للأسد والنسر يذكرنا بلوح ساحة القتال في وادي النيل.

ورَفضُ السلطةِ العليا وأتباعُها هذا التمرد لم يقتصر على مثل هذه النقوش. ففي ظل سيطرة موضوع حماية الإنسان للحيوانات الأليفة وقتله للمفترسة على غيره من المواضيع التي ظهرت على نقوش الأختام إبان النصف الأول من هذه الألفية، يمثل لوح حجري تم العثور عليه في كيش مغزى مميزا.[89] فقد نقش على هذا اللوح لبؤة تهاجم وعلا.[90] وما كان هذا المشهد ليلفت انتباهنا لو أنه يعود إلى الألف الرابعة ق.م، أما هنا فهو يمثل تهجما صارخا على الانفصاليين، الذين مثلت لهم اللبؤة رمزا قدسيا، بنقشها تهاجم وعلا في حين حماية الوعل وأمثاله من الحيوانات الأليفة وقتل الحيوانات المفترسة كانت مهمة رسمية للسلطة العليا. ومثل هذه المشاهد لا يمكننا تفسيرها بشكل آخر. فمشهد هجوم

---

87 بارو، ماري، ص 182 صورة 161/ (ج).

88 بارو، ماري، ص 189 صورة 168/ (ب). وقد شرح بارو المشهد بقوله، "فهنا كل شيء يشير إلى صرامة عمياء وفوضى أولية." وهو معذور، بالطبع، لجهله هذا.

89 بارو، ماري، ص 65 + أبوعساف، ص 219.

90 بارو، سومر، ص 183 صورة 162.

اللبـؤة علـى الوعـل ومـشاهد حمايـة الحيوانـات الأليفـة ومـشهد الأسـد والنـسر يفترسان الثور لم تكن فنا لغاية الفن ولا كانت محاولة من الفنانين تصوير مـشاهد من الطبيعـة أو "صـرامة عميـاء وفوضـى أوليـة". إنهـا مـشاهد ذات مغـزى تعكـس التوجهات الفكرية السائدة ورسائل لتوجيه الرأي العام، أيضا. وربما لاحظ القـارئ أن هذه المشاهد تحدد اللبـؤة والثـور دون غيرهمـا كرمـوز للانفـصاليين، وقـد يكـون هذا مؤشرا قويا على أن الانفصاليين كانت تـراهم الـسلطة العليـا علـى أنهـم أتبـاع الرموز القدسية القديمة الـتي ظهـرت علـى إنـاء الوركـاء في الـسابق. هـذا جـائز، ولكنه لا يعني بالضرورة أنه كان صراعا مـا بـين الـشمال والجنـوب في الـوادي كمـا يحلو لبعض الباحثين الترويج له. ففي حقيقة الأمر، يصعب علينا أن نرسم حـدودا تقسم ما بين المـدن الانفـصالية عـن المـدن الملتزمـة باتبـاع الـسلطة العليـا في وادي الفـرات. فمظـاهر رفـض الحركـات الانفـصالية ظهـرت في العبيـد وسوسـة جنوبـا، كما ظهـرت في كـيش، في الوسـط، ومـاري شمـالا، أي علـى امتـداد الـوادي تقريبـا. ويبدو أن لجش هي التي تزعمت الحركـات الانفـصالية فقـد كـان لكهنتـها/حكامهـا، منذ عهد "مسيلم"، نزعة للصراع لتبرير حالة الطـوارئ واسـتمرار الـسلطة المطلقـة بيد الحاكم، كما لاحظنا في صراعهم مع أوما.

وما يلفت الانتباه أن ردة الفعل الرافضة، كما استعرضناها حتى الآن، لم تحمـل أي مؤشر على استخدام العنـف لإعـادة الانفـصاليين في لجـش، كمـا لم تكـشف عـن أي مؤشر لاستخدام العنف في سبيل تحقيـق هـذا الانفـصال. واسـتمرار هـذا المنـاخ السلمي يؤيد ما أشرنا إليه سـابقا مـن أن ظهـور الـسلطة العليـا في الـوادي، ابتـداء بالملك "مـسيلم"، كـان وليـد اتفـاق علـى الحـد الأدنى الـلازم لقيـام مملكـة بـسلطة مركزية وليس نتاج صياغة واضحة ومحددة للعقيدة تم نـشرها وتبنيهـا مـن قبـل عرب الفـرات. وبالتـالي، لا يوجـد مـا يمنـع أن تكـون لجـش قـد نجحـت بتـشجيع كهنة/حكام آخرين في مـدن الـوادي علـى تـبني هـذا الإمعـان في الفـصل والتركيـز للسلطة في أيـديهم، بـل ومحاولـة فـرض أنفـسهم علـى مـدن الـوادي كـسلطة عليـا باستخدام العنف والحرب إذا لزم الأمر. ومثل هذا الفصل والتمييز لطبقـة الكهنـة

في المدنية العربية يدل على تحول الدين من جمعي إلى مؤسسة دينية. بمعنى، أن مشاركة الأفراد في الاجتهادات والأفكار والمعاني والأساليب التي سيتم بناء عليها صياغة العقيدة قد ألغيت لصالح حصرها بطبقة معينة مثلها الكهنة. فالتجربة الوجدية ونتاجها لم تعد عملا مشتركا يتداوله ويتناقله الأفراد بهدف تحويله من تجربة خاصة إلى تجربة عامة تعبر عن الجماعة، بل انعزلت في طبقة الكهنة الذين باتوا هم أصحاب الحق في التجربة الوجدية وصياغتها كتجربة خاصة تفرض على الجماعة من فوق. وفي تحول الدين إلى مؤسسة عليها قائمون، مؤسسة تعيش ضمن قوانين وتقاليد خاصة بها، مؤسسة هي التي تحدد ما تسمح به صياغة العقيدة وما تمنعه وتعيش منفصلة عن الجماعة، في مثل هذا التحول يمتلك الكهنة سلطة لها أهدافها ومطامعها الخاصة والأدوات اللازمة لتحقيقها. سلطة، لطبيعتها الدينية، تمس جميع مناحي الحياة الخاصة والعامة للأفراد، من الاجتماعية إلى الاقتصادية إلى السياسية. ومحاولات "نعر مر" ولاحقا "مسيلم" فصل السلطة السياسية عن الدينية لم تنجح في الحد من دور المؤسسة الدينية التي ستبقى قادرة على فرض نفسها بمجرد ضعف السلطة السياسية، وهو أمر متوقع دائما. والصراع ما بين هاتين السلطتين، كما لمسنا بوادره حتى الآن في الفرات والنيل، سيزداد حدة في الحضارة العربية، ويقف خلف محاولة عدد من المفكرين والقادة العرب عبر تاريخنا تفكيك المؤسسة الدينية وإرجاع الدين إلى الجماعة، إلى الأفراد. وهي محاولات كتب لها النجاح مرات عدة في تاريخنا لاغية، بالضرورة، ذلك الفصل المصطنع ما بين السلطة الدينية والسياسية من جهة، وما بينهما وبين الأفراد من جهة ثانية. وقد قدس العرب عددًا من هؤلاء القادة الذين كان بعضهم أصحاب تجارب وجدية رفعتهم إلى مرتبة الرسل والأنبياء، وبعضهم قدسوا كمصلحين وأولياء وبعضهم كقادة ومشرعين عظماء. وكما أشرنا سابقا، يجب ألا يفهم من هذا التحول أن المؤسسة الدينية العربية، بعد أن تعاظم دورها في الألف الثالثة ق.م، كانت مصدر فساد وسوء استغلال للسلطة عبر تاريخها، أو أنها كانت دائما تسعى لمصالحها الخاصة والإضرار بالصالح العام. هذا غير صحيح. ولكن تقديرنا لهذا التحول، والموقف العام غير

الراضي عنه، سيساعدنا كثيرا في فهم تطور صياغة العقيدة العربية عبر تاريخنا. وبالتالي، سيساعدنا في فهم مظاهر إنتاجنا المعرفي ولماذا ظهرت بالصورة التي كشف عنها.

ومن ضمن هذه المظاهر التي كشف عنها في وادي الفرات والتي تعود إلى ما بين 2700 – 2500 ق.م، والتي، أيضا، عانت كثيرا من سوء فهم وتشويه الباحثين الأوربيين لها، هي ما يعرف بالقبور الملكية المكتشفة في "أور". فقد تم الكشف عن مقبرة كبيرة تعود أحدث قبورها للعصر الأكدي حيث تم الكشف عما يزيد عن 1400 قبر لسكان المدينة.[91] وظهرت طريقة الدفن حسب الطقوس العربية على وضعية الجنبين مع لف الجثة بكفن أبيض أو بالحصير أو في تابوت من الفخار أو الخشب. وبسبب استمرار استخدام هذه المقبرة لفترة طويلة، فقد ظهرت المدافن الحديثة فوق القديمة حتى تم الوصول إلى الطبقات السفلى التي كشفت عن ستة قبور اصطلح على تسميتها ملكية محاطة بقبور لأفراد عاديين. وما ميز هذه القبور عن القبور التي أحاطت بها وحفرت فوقها، الثراء الواضح في الهدايا الجنازية المكتشفة فيها وأنها كانت عبارة عن بناء مسقوف، بعضها من الحجر وبعضها من اللِّبن، وبعضها بسقف على شكل قبة وبعضها بسقف مستو. كما دلت الكشوفات على أن بعضها كان بناء من أربعة غرف وبعضها من غرفة واحدة. ولكن أهمها شأنا بنيت داخل حفر كبير في الأرض، بلغت مساحة أكبرها 11 × 7 مترا تقريبا، وقد بني حائط من اللبن حول جوانب الحفرة وإن ظهر بعضها وقد غطيت جدران الحفرة بطبقة ملساء من الطين وحسب، ويربط أرضية الحفرة بمستوى الشارع طريق منحدر.[92] والأمر المدهش في هذا الكشف الأثري هو العثور في بعض هذه المقابر الملكية على عدد من الجثث في الغرف الجانبية، ما بين اثنين إلى أربع، أو في غرفة الدفن الملكية، كما عثر في واحد من هذه القبور على حوالي التسعين قبرا حول مدفن الملك.[93] هل يعني هذا بأن التركيز على

.Woolley, p 32 91

.Woolley, p 39 92

.Woolley, p 45 93

شخص الحاكم والفصل الذي لمسناه في لوح "أور نينا" على غرار وادي النيل قد تضمن تحول الكاهن/الحاكم إلى حلقة وصل مع القوة الشمولية تستدعي دفن حاشيته حول قبره تقريبا؟

لا يوجد ما يمنع ذلك بالتأكيد. فالإطار العام للسلطة العليا الذي حكم به "مسيلم" وادي الفرات كان مسؤولا، كما أشرنا، عن الإمعان في الفصل ما بين طبقة الكهنة والحكام والآخرين. وبسبب التعديل البدني الذي تم تبنيه في الجنوب، فقد وجد هذا الإطار العام تربة خصبة هناك للتمادي في التركيز على هذه الطبقة بحيث باتت لا تختلف في مظاهر إنتاجها المعرفي عن وادي النيل. والكشف عن هذه المظاهر في الجنوب فقط، كلوح "أور نينا" ومدافن "أور"، يؤيد ذلك. بل إن انحسارها في فترة زمنية ضيقة وانتفاء تكرارها في المكتشفات اللاحقة يدل على أنها كانت طارئة على الفرات وعلى انتمائها لفترة التجارب والمحاولات الأولى في غياب سلطة مركزية قوية. ومدافن "أور" تؤكد على أن تحول الملك إلى حلقة وصل مع القوة الشمولية كان تحولا طارئا ومؤقتا، فمن المقابر الستة المكتشفة ثلاثة منها فقط دلت على ذلك.

وهذا التجانس مع وادي النيل لا ينتهي عند حد تحول بعض الكهنة/الحكام في "أور" إلى حلقة وصل، فضمن الهدايا الجنازية المكتشفة في أحد هذه المدافن تم العثور على نموذجين، بطول حوالي 60 سم، لمركبين واحد من النحاس وواحد من الفضة. ولا يمكننا تجاهل علاقة هذا الكشف مع نقش مركب "حر" في مقبرة "ذو جت" أو مع المراكب الضخمة التي عثر عليها لاحقا في مدافن ملوك الأسرة الرابعة بناة الهرم الأملس وغيرها من المراكب في مدافن ملوك النيل. وإذا كان الحجم الحقيقي لهذه المراكب في وادي النيل يرمز لاستخدام الملك لها في المجال القدسي، فقد تم الاستعاضة عنها في الفرات بدفن عربات حقيقية مع ثيران الجر والتي عثر عليها في مدفن واحد فقط.[94] وإن كنا سنتطرق لاحقا إلى مغزى هذا الفرق ما بين المراكب والعربات، إلا أنه يكفينا مبدئيا وضوح

---

94 Woolley, p 39.

التجانس ما بين جنوب الفرات ووادي النيل في مفهوم دور الحاكم إبان نهاية النصف الأول من الألفية الثالثة ق.م. فهل يمكننا أن نجد علاقة ما تربط بين مدافن "أور" ولوح "أور نينا" تدل على انتمائهما لتعديل واحد على صياغة العقيدة؟

بلا شك أن الاتساق ما بينهما في التركيز على الكاهن/الحاكم وتجانسهما مع مظاهر إنتاج وادي النيل يدل على وجود هذه العلاقة. فمن ضمن الهدايا الجنازية المكتشفة في هذه القبور تم الكشف عن تماثيل من الذهب والفضة للبؤة والكبش والثور، ثالوث إناء الوركاء، وأخرى للأسد والغزال، إلى جانب العثور على رأس بقرة من الفضة.[95] وبهذا، تكون قد وفرت لنا هذه اللقى أدلة مادية كنا بأشد الحاجة لها لدعم تصورنا لتاريخ تطور صياغة العقيدة إبان هذه المرحلة. فأكثر هذه التماثيل تكرارا كان رأس الثور الذي ظهر مثبتا على جوانب العربات وطرف آلة الكنارة الموسيقية. وهو ما يتسق بشكل مدهش مع ظهور رأس الثور بنحت نافر على إناء الوركاء وتخطيط باقي جسده. أما ظهور اللبؤة الذي يرتبط مع ظهور "أور نينا" حليق شعر الرأس، فيؤيده العثور على تاجين في غرفة دفن الملكة مزخرفين بالفاكهة وأوراق الشجر والزهور والأغصان من الذهب وما يلفت الانتباه هو تثبيت التاج على شعر مستعار تتخلله أشرطة ذهبية.[96] وهذا ينطبق أيضا على خوذة من الذهب عثر عليها في قبر ملكي وقد نحت عليها شكل الأذنين على الجوانب مع شعر متموج مربوط في مؤخرة الرأس وعصبة مشدودة، وتعود هذه الخوذة إلى "مس كلام دك" الذي عثر على اسمه منقوشا فوق مصباح ذهبي في القبر كما يلي، "مس كلام دك بطل الأرض الطيبة".[97] وهذا، أيضا، يتسق لا مع تقديس اللبؤة وحسب بل مع عادة لبس الشعر المستعار في وادي النيل منذ عهد الملك "ذو زر". بل إن العثور على رأس البقرة لا يمكننا تجاهل مغزى تجانسه مع وادي النيل، فنحن أمام تشابه في مظاهر الإنتاج المعرفي تفرض ضرورة وجود

Woolley, p 37 , 43 , 44 95

.Woolley, p 42 96

Woolley, p 58 _ 59 97

تشابه في صياغة العقيدة المتبناة وهو ما تدل عليه هذه اللقى والمعالم الأثرية في لجش وأور. وهذا التشابه لم يلغ، بالطبع، الخصوصية التي ميزت ما بين الواديين. فمدافن "أور" تدل على استمرار لذلك المزج ما بين الرموز كما ظهر في تماثيل الأسود والغزلان. وبما أن ظهور الأسد مرتبط بعصبة الرأس فقد كان متوقعا ظهور جثث الحاشية حول قبر الملك متزينة بعصبة من الفضة إلى جانب العصبة فوق خوذة "مس كلام دك".[98] والغزال في "أور"، أقصى جنوب الوادي، لا يمكن فصله عن الغزال الذي ظهر على مداخل المدافن في هيلي، أبو ظبي، بوابة عسير الشرقية، والتي تعود للفترة ذاتها.[99] نحن، إذن، أمام مظاهر من الإنتاج المعرفي تشير إلى مدى توسع سلطة الكهنة/الحكام في بعض مدن الفرات إبان النصف الأول من الألف الثالثة ق.م، لدرجة ظهر وكأنه من نسج الصياغة البدنية المتبناة في وادي النيل. فهل وصل هذا التجانس إلى الحد الذي يسمح لنا بالتعرف على حدوث صراع وحروب من اللقى في مدافن "أور" ؟

في أكبر المدافن المبنية من الحجر، والتي ظهرت شبه خالية بسبب النهب، تم العثور على لوح خشبي نقش عليه مشهدين باستخدام اللازورد والصدف ويعرف باسم "راية أور".[100] وقد عثر على اللوح بحالة سيئة جدا بسبب التلف الكامل للخشب وسقوط الحجارة والأتربة عليه محطمة تحتها أجزاء من اللازورد

---

98 Woolley, p 48 ومن الملاحظ أن كلمة "دك" أو "دوك" أو "دوق" أو "ذوق" تعني بالعربية القديمة المقدام، الحارس، الأمير، الحامي. وقد تم تبنيها من قبل الكثير من الثقافات الإنسانية الأخرى كلقب تبجيل أو أسماء لأماكن. وفي عسير هناك جبل "دكا" جنوب الطائف، ووادي "ذفية" إلى الشرق منه ووادي "دوقا" إلى الشمال ووادي "ضيقا" في الطائف أيضا. ومنه اللاذقية، "إيلا ذقيا"، بمعنى الربة الحامية. ومنها، كذلك، "مر دوك" أي السيد الحامي، وهو اسم الرب الابن لدى العرب البابليين (راجع داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 403).

99 وان كنا لم نشر لذلك سابقا، إلا أن الغزال ظهر منحوتا على الوجه الثاني للوح ساحة القتال المكتشفة في وادي النيل، وهذا يعني استمرار ارتباطه منذ الثقافة النطوفية بجماعة لابسي الريش والعصبة.

100 داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 62.

والصدف. وبعد إعادة تجميع القطع ظهر المشهدان اللذان يصف أحدهما معركة بالعربات والآخر مشهد احتفال وشراب شبيه بما عرفناه على لوح "أور نينا". وقد ظهر النقش الذي يمثل الكاهن/الحاكم بحجم أكبر من الآخرين كما ظهر تسلسل في الحجم لحاشية الملك وجنده للتعريف على ترتيب الأهمية لكل منهم. والأمر الآخر الذي يهمنا في هذه المشاهد مبدئيا، أن مشهد الحرب لم يظهر فيه استخدام للقوس والسهام بل اكتفى بالرماح، كما لم تظهر إشارة لتوضيح من الذين تم هزيمتهم وعلى يد من. فالقتلى والأسرى ظهروا عراة وحليقي شعر الرأس والوجه مما قد يدل على أنهم حملوا نفس القائمة المقدسة. وقد دفع هذا ببعض الباحثين إلى النظر "لراية أور" على أنها نوع من رسالة عامة في الحرب والسلام. ولكن، بلا شك، دلتنا هذه الراية على أن الحروب كانت واردة في محاولة بعض حكام المدن الانفصال عن السلطة العليا في الوادي أو الاستئثار بها ونقل العاصمة إليهم. فمن اللقى المعثور عليها في موقع "العبيد"، 7 كلم تقريبا عن "أور"، حجر أساس لمعبد نقش عليه أن الذي بنى المعبد هو الملك "عاني بدا" ملك "أور" ابن "مس عاني بدا" ملك "أور"، مما يدل على وجود سلطة سياسية لها على موقع "العبيد".[101] ولكن العثور على لوح نحاسي، 2.5 × 1 متر تقريبا، كان موضوعا فوق مدخل المعبد ومنقوش عليه رمز السلطة العليا في الوادي، النسر برأس أسد، يقف فوق وعلين، يدل بشكل قاطع على أن "أور" قد نجحت في نقل السلطة العليا إليها، وفرضتها لا على العبيد وحسب ولكن على الوادي بأسره.

والتحديد الدقيق لحكم "أور" أو تسلسل أي من القبور الملكية المكتشفة ما زال صعبا حتى الآن. إنها تعود إلى الفترة من 2700 – 2500 ق.م، والقبور كانت من المؤكد سابقة لتوسع حكم "أور" لعدم العثور على رمز السلطة العليا في أي منها. ولكن رسم صورة دقيقة لتسلسل الأحداث ليس بالأمر اليسير. اثنان من المقابر الملكية ظهرت خاليه وفي حالة سيئة جدا فلم تمدنا بمعلومات مفيدة. والمقبرة المنسوبة للملك "مس كلام دك"، لولا محتوياتها الثمينة لتعذر تفريقها عن أي من

---

101 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 70.

قبـور سـكان المدينــة العاديــة.[1] فلـم تحـو هـذه المقـابر الثلاثـة أي دليـل لوجـود قبور حولها لحاشية الملك مما يعطينـا الخيـار في اعتبارهـا مبكـرة أو متـأخرة عـن الأخرى. ومن هذه الأخرى مقبرة عثر فيها على ختم نقش عليـه "الملـك مـس كـلام دك"، مما يرشح انتماءها لنفس الفترة الزمنية لمقـبرة الملـك نفـسه. وعـدد القبـور حولها ثلاثة إلى جانب أربع جثث دفنت في الغرفة الملكية التي ثبت أنهـا تعـود إلى امرأة ربما كانت زوجة "مس كلام دك". وإذا صح هذا النسب للمقـبرة فـذلك يعـني أن الملك "مس كلام دك" لم يعتبر حلقة الوصل ولكـن زوجتـه، وخاصـة أن النقـوش في قبره لم تشر إليه بلقـب "ملـك" ولكـن بلقـب "بطـل" وحـسب. فـإذا افترضـنا أن القائمة المقدسة على إناء الوركـاء هـي الـتي اعتمـدت هنـا بتركيزهـا علـى الأنثـى كاهنــة ومـسؤولة عـن المعبـد، فلنـا أن نعتـبر هـذا القـبر وقـبر "البطـل" والقـبرين الآخرين الخاليين من حاشية حولهما جميعها تعـود لفتـرة مبكـرة نـسبة للمـدفنين المتبقـيين. وهـذان المـدفنان حويـا جثثـا لحاشـية الملـك والملكـة تم دفنـها حـول القبور الملكيــة تقريبـا. أحـدهما كـان الـذي عثـر فيـه علـى "رايـة أور" ومـا يقـارب التسعين قـبرا حـول مـدفن الملـك. أمـا القـبر الثـاني فهـو الـذي تـضمن دفـن سـتة عربـات لاسـتخدام الملـك والملكـة اللـذين عثـر علـى أختـام تحمـل أسميهمـا، الملـك "أبـرجس" والملكـة "شـبعاد". وبمـا أن القبـور الـتي تـضمنت الحاشـية هنـا شملـت جنودا بأسلحتهم، فلنا أن نتوقـع انتمـاء هـذين المـدفنين إلى فتـرة واحـدة تخللتـها الحـروب الـتي، علـى الأرجـح، قـادت في نهايــة المطـاف إلى تحـول "أور" عاصـمة للسلطة العليا في الوادي.

والكشف عن "المدافن الملكيـة" الـستة علـى سـوية واحـدة تقريبـا، يـشير إلى أن هذه التطورات قد تلاحقت بسرعة كبيرة ثم اختفت بـنفس الـسرعة. وهـذا يعـني أنها لم تتجاوز تاريخ 2600 ق.م على الأرجح. ولنا أن نعتبر ذلـك دلالـة علـى أنهـا كانت محلية ومرفوضة من قبل مدن الفرات الأخـرى، وخاصـة الـشمالية، ومـدعاة لظهور حركات إصلاح سعت للقضاء على تعـاظم سـلطة الكهنـة/الحكـام والمنحـى

---

[1] داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 59.

الذي اتخذته. وإذا ما قارنا ذلك بغياب عادة الدفن حول قبر الملك في وادي النيل ابتداء من الأسرة الثالثة، سيكون جليا لنا مدى وحدتنا الثقافية وتزامن التطورات في فروعها المختلف، والذي يطّلع على تحليل الباحثين الأوربيين لعادة تقرب العرب ممن يعتبرونهم رجالا ونساء مبجلين بالدفن حول قبورهم، تصيبه دهشة عظيمة واستغراب من استخفافهم بالعقل والمنطق السليم. فالإيمان بالسحر والخرافات، الذي ينسبونه دائما للعرب، يبدو وكأنه انعكاس لعقليتهم ليس إلا. فقد اعتبروا أن هذه المدافن حول القبور الملكية دليل على ممارسة العرب قديما عادة التضحية البشرية! فبعد موت الملك، يتم دفن حاشيته معه وهم أحياء ليعملوا على خدمته في المجال الآخر! والمشكلة التي واجهتهم في محاولتهم إثبات ذلك، أن جثث هذه "الأضاحي البشرية" لا يوجد عليها ما يدل على استخدام العنف كتأكيد على ذبحها لتدفن مع الملك، فاعتبروا بأنهم دفنوا أحياء. وهنا ظهرت مشكلة أخرى وهي أن قبورهم وجثثهم قد كشف عنها منسقة في صفوف، ووضعية الهياكل واحدة لهم جميعا على شكل الجنين، وزينتهم من عصبة الرأس وخوذ الجنود وغيرها في موضعها الطبيعي، مما يؤكد غياب أي حركة من قبل هذه "الأضاحي" كما هو متوقع نتيجة دفنهم أحياء. فكان لا بد من الخروج بنظرية مفادها أن أفراد هذه الحاشية كان يتم تخديرهم بالحشيش أو الأفيون حتى يغيبوا عن الوعي ثم يتم دفنهم![2] والأغرب حول هذا الموضوع، أن فكرة "الأضاحي البشرية" تم تطبيقها على وادي النيل أيضا! ومع أن النظرية التي خرج بها "والتر إمري" دلت على ذكاء أكبر من "ليونارد وولي"، فهو اعتبر أن الضحايا كان يتم قتلهم بالسم، عوضا عن نظرية التخدير، إلا أن الباحثين تخلوا عن مثل هذه الخرافات لاحقا واعتمدوا مبدأ التقرب من الملك عوضا عن ذلك.[3] وقد انحسر هذا التخلي فيما يتعلق بوادي النيل، ولكنه استمر في الفرات. ويعود ذلك، بطبيعة الحال، إلى وضوح فكرة الملك كحلقة وصل في وادي النيل وعجز الباحثين الأوربيين رؤية وحدتنا الثقافية والعلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي التي

2 راجع التحليل المدهش هذا لدى وولي. أور الكلدانيين. ص 46-47.
3 راجع تحليل إمري لدى مهران - مصر الفراعنة. ص 274.

دفعت بعض كهنة/حكام مدن الفرات إلى تبني ذات المفهوم لفترة وجيزة من تاريخنا هناك.

صياغة التوحيد ودورها

هناك كتابات متأخرة يمكننا دراستها تحمل مادة تمثل مفاتيح مساعدة لما سبق في شرح طبيعة تطور صياغة العقيدة في وادي الفرات. ومن هذه النصوص التي يمكننا دراستها ما يعرف بثبت الملوك.

ثبت الملوك، كما حجر باليرمو، عبارة عن قطع مبعثرة من الحجر أو الطين سجل عليها أسماء ومدة حكم ملوك وادي الفرات إن كانوا في الشمال أم الجنوب. ولم يحدث أن عثر على قائمة كاملة بهؤلاء الملوك بل أجزاء كشف عنها في مناطق مختلفة مثل تل أسمر ولارسا ونفر وسوس وغيرها، اتضح بعد دراستها أنها أسقطت من حسابها ملوكا لهم آثار مكتشفة تدل على حكمهم. ولعل أكبر هذه القطع وأقربها إلى قائمة كاملة كانت تلك التي عثر عليها في مدينة لارسا، شمال الناصرية حاليا، في عام 1923 والمعروفة بمنشور ويلد-بلندل.[1] أما أقدم القطع التي عثر عليها فتعود إلى ما بين 2112 – 2095 ق.م تقريبا، لعهد ما يعرف بسلالة أور الثالثة، في حين تعود غالبية القطع الأخرى إلى بداية الألفية الثانية ق.م، لزمن الدولة البابلية الأولى.[2] وتتفق هذه القطع مع حجر باليرمو، في أنها تعطي اسم الملك ومدة حكمه، ولكنها تختلف معه من حيث غياب ذكر

---

1 قائمة ملوك سومر. ثوركلد جاكوبسن. ص 2 (بالإنجليزية). وعلينا أن ننوه بشدة إلى أن العنوان الذي أطلقه العرب في وادي الفرات على هذه القوائم كان "الملوكية" وليس ملوك سومر. فعنونت هذه القوائم تحت اسم "قائمة ملوك سومر" هو إضافة من عمل الباحثين الأوربيين في سعيهم التأكيد على وجود شعب غريب في جنوب الفرات اسمه السومريون كما سبق وأشرنا. وفي العربية القديمة كان عنوان القائمة " نام لو جل". ومصطلح "لو جل" أو "لو جال" تعرفنا عليه بمعنى الرجل الجليل الذي كان يطلق على من يتم تسليمه السلطة المطلقة في أوقات الطوارئ. أما كلمة نام، أو نم، فهي تعني الدنيا أو الحياة حيث تعني كلمة النامة حياة النفس. وأسكت الله نامّته أي أماته. وبالتالي، نم لو جل قد تعني بالعربية القديمة "ملوك الدنيا" أو ما شابه ذلك.

2 ملحمة جلجامش. طه باقر. ص 243.

الأحداث التاريخية التي جرت في عهد هؤلاء الملوك والأعمال التي قاموا بها إلا فيما ندر. فحين تذكر شيئا من الأحداث التاريخية في عهد بعض الملوك، كما للملك شارو كين مثلا، تستخدم لجميع الملوك جمل على نمط واحد تقريبا وتشبه بعضها بعضا، تتناول وصفا لنشأة الملك وبعض أعماله دون تمييز أو تفضيل واضح لأحدهم على الآخر.[3] وهذا أمر متوقع نسبة للفرق ما بين الواديين في النظر إلى الملك كمصدر بدني للأفعال وذي علاقة مباشرة بالقوة الشمولية كما سبق وأشرنا. وهي تختلف، تبعا لذلك، في توزيعها لهؤلاء الملوك. فحجر باليرمو وضع خطا فاصلا ما بين الملوك تمثل بقيام المملكة الموحدة، فقسّم ما بين الملوك "المبجلون" الذين حكموا قبل الوحدة ثم وزع ملوك ما بعد الوحدة حسب الأسرات الحاكمة منتهيا بمنتصف الأسرة الخامسة، حوالي 2400 ق.م. أما في وادي الفرات فقد كان الخط الفاصل ما بين الملوك متمثلا بما يعرف بالطوفان العظيم، فقسّمهم ما بين الملوك الذين حكموا قبل الطوفان والملوك الذين حكموا بعد الطوفان موزعا إياهم حسب المدن التي حكموها لا حسب أسرات، وتنتهي معظمها ببداية الدولة البابلية الأولى، حوالي 2000 ق.م.

والملفت للانتباه في هذا التوزيع أن توارث المُلك من الأب إلى الابن، كأسرات حاكمة في هذه المدن، لم يبدأ بالظهور إلا بعد الطوفان وحتى هذا لا ينطبق على جميع الملوك. مما يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا من أن التعديل البدني الذي تم تبنيه على امتداد وادي الفرات كان تركيزه على الأم والأب في القوة الشمولية لا الابن مما انعكس على طبيعة السلطة العليا في الوادي. والأهم في التوزيع حسب المدن أنه يعزز ما ذهبا إليه، أيضا، حول مفهوم الوحدة في وادي الفرات. فرمز الوحدة لم يكن الملك وأسرته الحاكمة بل صياغة العقيدة المتبناة من قبل جميع المدن. وبالتالي، لم يتسم تاريخ وادي دجلة والفرات بقيام ممالك مستقلة عن بعضها البعض، على غرار وادي النيل. لذلك، ظهرت جميع قطع الألواح التي عثر عليها لثبت الملوك، وبغض النظر عن منشأها، وقد كتبت تحت تأثير نظرة اعتبرت أن

3 جاكوبسن، ص 143.

جميع مدن وادي دجلة والفرات، "كانت دائما وأبدا مملكة واحدة. وداخل هذه المملكة قد تتغير العاصمة من مدينة إلى أخرى، ولكن كان هناك دائما ملك واحد. وحاكم أي مدينة يستطيع أن يصبح ملك البلاد إذا نجح بهزيمة العاصمة ونقلها إلى مدينته."[4] فتم، بالتالي، توزيع الملوك حسب المدن التي كانت عواصم لهذه المملكة في زمن ما للتأكيد على هذه الوحدة البدئية للوادي. وهذه النظرة تتعارض، بالطبع، بشكل واضح مع نظرة عرب وادي النيل إلى خصوصية تاريخهم كممالك توحدت حول رمز الملك بسلطته المطلقة.

وآخر ما نود لفت الانتباه إليه حول الفرق ما بين ثبت ملوك وادي النيل وثبت ملوك وادي الفرات هو تاريخ كتابتهما. فحجر باليرمو أقدم من ثبت الفرات بما لا يقل عن 300 سنة. وقد يعود هذا لمحدودية التنقيب عن الآثار، ولكن ليس بالضرورة. فمن وحي الاختلاف البدني في التعديل المتبنى، لنا أن نتوقع ظهور اهتمام مبكر بقوائم الملوك في وادي النيل مقارنة مع وادي الفرات. فالتركيز على الملك وأسرته الحاكمة كرمز للوحدة يقودنا إلى الاعتقاد بأن حجر باليرمو اعتمد على مصادر موثقة أقدم منه مقارنة مع ثبت ملوك الفرات. فلوحة مثل لوحة الملك "العقرب" والملك "نعر مر" والملك "الثعبان" أو "جت" ومقابر الملوك الرمزية، لا نجد لها مثيلا في وادي الفرات لهذه الفترة الزمنية. وما يؤكد لنا وجود هذه المصادر الموثقة، أيضا، أن مدد حكم الملوك وأسراتهم في وادي النيل ابتداء من 3000 ق.م، كما ظهرت على حجر باليرمو، كانت متسقة إلى حد كبير مع اللقى الآثارية وأعطت للملوك سنين حكم منطقية. في حين أن مدد حكم الملوك وأسراتهم في وادي الفرات لا تبدأ بالاتساق مع اللقى والمعالم الآثارية إلا فيما بعد 2500 ق.م وبشكل أدق مع بداية الدولة الأكادية. فمثلا، ثبت ملوك الفرات أشار إلى أنه قبل الطوفان حكم ثمانية ملوك في خمس مدن بلغت مدة حكمهم 241000 سنة تقريبا![5] ومن بعد الطوفان وحتى الملك شارو كين الأكدي، يشير

---

4 المرجع نفسه. ص 139-140. (الترجمة لمؤلف هذا البحث).

5 ملحمة جلجامش. طه باقر. ص 243.

الثبت إلى أن 73 ملكا قد حكموا لمدة 31481 سنة تقريبا، أي بمعدل 431 سنة لكل منهم.[6] ومثل هذه المدد الخيالية تدل بشكل واضح على غياب مصادر موثقة قديمة تم الاعتماد عليها. وهذا أمر متوقع، كما كررنا سابقا، لانتفاء التركيز على الملك كرمز للوحدة في وادي الفرات لصالح صياغة العقيدة المتبناة من قبل جميع المدن. ولكن هذا لا يمنعنا من أن نفترض بأن الأسماء ومدد الحكم هذه لا تعود بالضرورة إلى أشخاص معينين ولكن إلى أقوام بحيث لا يمثل الاسم على القائمة إشارة إلى ملك ولكن إلى قوم حكموا فترة زمنية محددة. لذلك، حين أخذ العرب في الفرات بالتركيز على الملك، مع بداية النصف الثاني من هذه الألفية، لم يجدوا مراجع تسمح لهم بإعطاء قائمة لتسلسل الملكية في منطقتهم، مقارنة مع وادي النيل، فظهرت بشكلها الأسطوري هذا. بل إن الخطوة التي أخذوها في هذا الاتجاه هي بحد ذاتها دليل على حدوث تعديل على صياغة العقيدة كانت بدايته التي درسناها في الباب الثاني. وهي خطوة كان من شأنها أن تقربهم أكثر من وادي النيل مثل الخطوة التي اتخذها وادي النيل اقترابا منهم في عودة لتجانس أكبر ما بين مراكز حضارتنا العربية.

ولكن، إذا كان "ثبت ملوك" الفرات قد نسج تحت تأثير تعديل جديد على صياغة العقيدة، فإلى أي مدى يمكننا اعتماده كمصدر تاريخي موثوق نستدل به على القائمة القدسية البدنية وشكل العلاقة ما بين جوانب القوة الشمولية كما تم تبنيهما مع بداية الألفية الثالثة ق.م؟ إلى أي مدى يمكننا استغلال أسماء الملوك، مثلا، لتوضيح الرموز القدسية التي كانت معتمدة؟ ومع معرفتنا بوجود اختلاف بين جنوب وشمال الوادي في التعديل البدني الذي تم تبنيه مع مطلع الألف الثالثة ق.م، هل بإمكاننا تعميم ما نستخلصه من معلومات على الوادي ككل؟

---

6 جاكوبسن. ص 77 111. وتتخلل هذه الفترة أربع ملوك سنوات حكمهم غير واضحة. وأول 23 ملكا على القائمة كان معدل حكم الواحد منهم 1065 سنة تقريبا.

الطوفان (غمرو)

لا يوجد ما يمنع التعامل مع ثبت الملوك كوثيقة تاريخية واستغلاله في رسم ملامح القائمة المقدسة لوادي الفرات والعلاقة ما بين جوانبها إذا أخذنا بعين الاعتبار ما ذكرناه سابقا عن مفهوم الاحتواء مقابل مفهوم التوفيق ما بين الرموز القدسية. ففي وادي النيل كان بإمكاننا دراسة أهمية الرمز من خلال تبنيه ضمن القائمة الرسمية والمساحة التي تعطى له في النقوش. وهذا يعني أن الرموز البدنية هي التي كانت تقف على رأس القائمة أولا قبل أن تشاركها وتندمج فيها الرموز الأخرى. أما هنا فأهمية الرمز ستأتي أساسا من موقعه على سلم الأهمية في الثبت بحيث تقف الرموز البدنية لا على رأس الثبت بل بالعكس على الدرجات الأدنى وتظهر الرموز الجديدة على رأس الثبت. وهذا يصلح، أيضا، في وصف القصص والأدبيات الدينية المرتبطة بهذه الرموز. فالتعديل الجديد على صياغة العقيدة سيطرح قصصا وأدبيات جديدة لم تكن متداولة في الماضي. ولكنه لن يتخلى عن القصص والأدبيات القديمة بل سيحتويها وإن كان ترتيبها سيأتي على درجة أدنى. وعدم فهم آلية عمل الاحتواء هذا قد تقود إلى خلط وأخطاء مدهشة أحيانا في أسلوب تناول تطور صياغة العقيدة العربية.

وكمقدمة لأسلوب دراستنا هذا سنبدأ بالطوفان العظيم (غمرو بالعربية القديمة)، الذي استخدم كخط فاصل ما بين الملوك في الثبت، والذي يعتبر من الأحداث المهمة التي تناقلتها صياغة العقيدة العربية في الجزيرة ووادي دجلة والفرات. إنه يمثل لنا مفتاحا ثانيا في حل الغموض الذي يكتنف أحداث القرون الأولى للألف الثالثة ق.م في وادي الفرات. ففي مدينة أور عمد الباحثون إلى عمل عدد من الحفر الاستكشافية في مواقع مختلفة من المدينة دلت على وجود طبقة غرينية سميكة، تتراوح ما بين 1 – 4 أمتار، ظهرت خالية من الآثار الإنسانية. بل ظهرت هذه الطبقة كحد فاصل ما بين الآثار العائدة للألف الرابعة ق.م وتلك العائدة للألف الثالثة ق.م. فهل يدل هذا على أن الطوفان العظيم قد حدث في جنوب الفرات حول 3000 ق.م؟

في مدينة كيش تم اتباع أسلوب الحفر ذاته مما كشف عن وجود طبقة من الطمي يبلغ سمكها قرابة 45 سم تفصل ما بين آثار الألف الرابعة والثالثة ق.م.[7] فهل يؤكد هذا على حدوث الطوفان في 3000 ق.م؟ وهل يقف هذا وراء تبرير بعض الباحثين الأوربيين انتقال الثقل الحضاري لوادي الفرات في القرون الأولى لهذه الألفية من "الشعب السومري" في الجنوب إلى العرب في وسط وشمال الوادي؟

يقدر الباحثون أنه حسب الوصف الذي جاء للطوفان في أدبيات عرب الفرات، فقد كان هذا السيل العرم مقتصرا على جنوب الوادي مغرقا كل المنطقة. فمساحة الأرض التي غمرها تقدر بحوالي 644 كلم طولا × 161 كلم عرضا، مما كان كافيا لغمر الوادي بأسره باستثناء المدن العليا.[8] ومع ذلك، لم يتم العثور على أية طبقات من الطمي في أريدو والوركاء شبيهة بمدينة أور وكيش. بل إن العمق الذي اكتشفت عليه هذه الطبقات وسمكها في أور، مثلا، ظهر متفاوتا بشكل كبير ما بين حفرة وأخرى مما يدل على أنها تراكمت في فترات متفاوتة ولا تؤيد حدوث طوفان واحد عظيم كما تناولته الأدبيات.[9] فأين حدث هذا الطوفان بالضبط إذن، وما هو حجم الأراضي التي غمرها؟ هل كان حدثا محليا تم تضخيمه مع الوقت؟ هل حدث في مكان آخر غير وادي الفرات ثم ألحق بأدبياته فيما بعد؟

يشير الأستاذ أحمد سوسة إلى أن هذا التناقض ما بين المكتشفات الحفرية يعد "من القضايا الغامضة في موضوع الطوفان التي تحتاج إلى تدقيق وتوضيح بل إعادة نظر في كثير من الآراء السائدة بين الأوساط العلمية فيما يختص بتاريخ وتكوين الطوفان."[10] وفي دراسته للأدبيات العربية في وادي الفرات، يلفت

---

7 بخصوص الحفريات في أور وكيش. راجع فيضانات بغداد في التاريخ. أحمد سوسة. ص 188-189.

8 حضارة وادي الرافدين. الجزء الأول. أحمد سوسة. ص 204.

9 فيضانات بغداد في التاريخ. أحمد سوسة. ص 191-194.

10 المرجع نفسه. ص 191.

الأستاذ طه باقر النظر إلى أن معظم الأدبيات والنصوص المسمارية لوادي الفرات ظهرت مدونة بأسلوب الكتابة العربي الشمالي، وأن أقدم الإشارات والقصص حول الطوفان وغيره من الملاحم تعود إلى الدولة البابلية الأولى، إبان النصف الأول من الألف الثانية ق.م. أما الأدبيات المدونة بأسلوب الكتابة السومرية، التي تعود إلى عرب جنوب الفرات، فقد ظهر واضحا منها بأن الطوفان لم يكن يمثل جزءا مهما من مآثرها.[11] وهذا لا يعني الشيء الكثير في الواقع لأن أسلوب الكتابة السومري لا يمثل ثقافة منفصلة في وادي الفرات، ولا نملك أي نص أدبي بالكتابة السومرية أقدم من 2300 ق.م، أي بعد قيام الدولة الأكادية والتعديل على صياغة العقيدة. ولكن ملاحظة طه باقر تدل على أن عرب جنوب الفرات لم يمثل لهم الطوفان حدثا مميزا. فماذا يعني ذلك؟

في تحليله لقصة الطوفان و"مسألة نوح" في التوراة العربية، يقول الأستاذ كمال الصليبي بأنه "يسود الاعتقاد بأن هذه الرواية مأخوذة عن رواية عراقية أقدم منها، وهي قصة الطوفان الواردة في ملحمة جلجامش. لكن الأرجح أن العكس هو الصحيح. فلو كانت القصة العراقية هي القصة الأصلية، لفعلت كما فعلت القصة الصينية، فعزت الطوفان إلى فيضان الأنهر الذي يأتي بسبب ذوبان الثلوج في الجبال أكثر منه بسبب المطر الغزير. والواقع أن القصة العراقية لا تتحدث عن فيضان للأنهر، بل عن سيل عرم ناتج عن مطر عظيم. ومثل هذا السيل ليس مألوفا في العراق، بل هو من مزايا المناطق الغربية من جزيرة العرب...ولذلك، ليس هناك ما يبرر الاعتقاد بأن القصة العراقية للطوفان هي الأصل الذي أخذت عنه القصة التوراتية. بل هناك كل ما يبرر القول بأن القصة العراقية هي القصة المنقولة لا الأصلية، وقد أخذت عن القصة الأقدم منها التي كانت رائجة في شبه الجزيرة العربية قبل أن تنتشر من هناك إلى العراق."[12] فما هي هذه المبررات يا ترى؟

---

11 ملحمة جلجامش، طه باقر، ص 203. علما بأن أقدم نص أدبي كتب بالأسلوب السومري، بما فيهم رواية الطوفان، يعود إلى النصف الأول من الألف الثانية ق.م.

12 خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، كمال الصليبي، ص 47-48.

إن الروايات التي وصلتنا عن الطوفان في النصوص المسمارية لوادي الفرات انحصرت في أربعة: اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجامش، وملحمة "ذي سدرا"، وملحمة "عتر حاسس" ورواية الكاهن برعوشا. وباستثناء ملحمة "ذي سدرا"، فقد كتبت جميع هذه النصوص بأسلوب الكتابة الشمالي.[13] وتتفق الروايات في سردها للطوفان بأن مصدره كان مطرا شديدا متواصلا أغرق المنطقة. ففي اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجامش جاء على لسان بطل الطوفان: "وضرب لي الإله شمش موعدا معينا بقوله: حينما يُنزلُ الموكل بالعواصف في المساء مطر الهلاك فادخل في السفينة وأغلق بابك. وحل أجل الموعد المعين. وفي الليل أنزل الموكل بالعاصفة مطرا مهلكا."[14] وفي ملحمة "ذي سدرا" تكرر ذات الوصف إذ "هاجت الأعاصير وهطلت الأمطار الغزيرة وجرف الطوفان البلاد طوال سبعة أيام وسبع ليال."[15] ومرة أخرى في ملحمة "عتر حاسس" نقرأ: "وتبدلت هيئة الجو، وأرعد الإله هدد في السحاب."[16] إذن، تتفق جميع الروايات على أن الطوفان كان سيولا عارمة سببتها أمطار غزيرة. ولكن هذا لا يكفي وحده لتبرير نسبة رواية الطوفان إلى عسير. ما يدعم التبرير هو الإجابة على السؤال التالي: إذا كان الطوفان قصة من عسير كدليل جديد على دورها في تاريخنا، فلماذا لم تظهر قصة الطوفان في أدبيات وادي النيل الذي اعتمدنا أنه كان دائما على علاقة وثيقة بعسير؟ وإذا كانت قصة الطوفان مجرد ردة فعل إنسانية طبيعية لتفسير الدمار الذي يسببه مثل هذا السيل العرم

---

13 سَدَرَ في العربية تعني سدل، ومنها سِدرة المنتهى، كما تعني البحر. وما يلفت الانتباه أن السدير هو اسم منطقة في اليمن أيضا. وسدر الرجل في البلاد تعني ذهب فيها لا ينثني، فالكلمة تحمل معنى الاستمرارية والانسدال. وبالتالي، "ذي سدرا" قد تعني "الذي استمر". وهذا يتفق مع ما أورده طه باقر من أن معنى الاسم هو الخالد أو ذو الحياة الطويلة (المرجع نفسه، ص 203). أما "عتر حاسس"، فعتر تعني في العربية الشدة وحاسس من الحس. وبالتالي، قد يعني اسمه شديد الإحساس. وهذا يتفق، أيضا، مع ما أورده طه باقر من أن اسمه يعني المتناهي في الحكمة أو شديد الحكمة (المرجع نفسه، ص 214).

14 طه باقر- ملحمة، ص 155.

15 المرجع نفسه، ص 205.

16 المرجع نفسه، ص 236.

لمصالح الإنسان، فلماذا لم تظهر في وادي النيل قصة كردة فعل على الفيضانات هناك؟ ونحن نعلم أن أنهار دجلة والفرات والنيل كانت تمتاز بفيضانات عنيفة لم تهدأ إلا حول 3500 ق.م.

تعتبر ملحمة "عتر حاسس" من أوائل النصوص التي وصلتنا عن قصة الطوفان وأكثرها تفصيلا، بل تعتبر الأصل الذي أخذت منه قصة الطوفان في ملحمة جلجامش ورواية برعوشا. وتحدثنا الملحمة عن سبب طوفان بأنه بعد أن خلقت "بعلة كل إيلي"، أي سيدة كل علي (كل الأرباب/الآلهة)، البشر: "لم تكد تنقضي ستمائة وستمائة عام حتى اتسعت البلاد وتكاثر الناس، وكانت البلاد تجأر وتخور كالثور. فأزعجت الآلهة بضجيجها وصخبها. سمع الإله أنليل (عين ليل) الضجيج فخاطب الآلهة العظام قائلا: لقد ضقت ذرعا بضوضاء البشر فحرمني ضجيجهم النوم..."[17] وهذا ما دفع الإله أنليل إلى تسليط إله العاصفة "هدد" ليهطل المطر الغزير وفتق الإله "ننورتا" السدود لتفيض الأرض، "ولقد أراد أنليل الشر بالناس وهلاكهم."[18] وهذا التعليل لحدوث الطوفان تشترك به جميع الروايات عنه، لقد كان عملا شريرا غير مألوف من قبل أحد جوانب القوة الشمولية، أنليل. وتؤكد الروايات عن الطوفان أن الجوانب الأخرى للقوة الشمولية لم تؤيد إنليل في عمله هذا بل حزنت كثيرا على ما أصاب البشر من دمار وفناء وسعت إلى إنقاذهم ووضع حد لمحاولة إنليل الشريرة القضاء عليهم. فملحمة "عتر حاسس" تروي كيف أن الإله العظيم "إنكي" (عين كي) قد تدخل في خطة "أنليل" وأخبر البشر، ممثلين ببطل الطوفان، عن هذه الخطة وما يجب عليهم صنعه للنجاة منها. كما تروي كيف أن "إنكي" قد غضب من "إنليل"، "استشاط إنكي غيظا وهو يرى أبناءه يسحقون ويهلكون، وننتو السيدة العظيمة يبست شفتاها من الحرارة...وبكت الآلهة وهي تشاهد الكارثة." [19] مما يدل على أن حضور الآلهة، أو الجوانب

---

17 المرجع نفسه. ص 227.

18 المرجع نفسه. ص 234. وإذا ما أعدنا حرف التاء في ننورتا إلى أول الكلمة تصبح تن نور. حيث تن تعني الدخان الكثيف ومنها تنين وتتن. ونور تعني النار بالعربية. وهي كلمة "التنور" الذي فاض في قصة الطوفان القرآنية.

19 المرجع نفسه. ص 237-238. ننتو. السيدة العظيمة. هي اسم آخر لبعلة كل إيلي.

الرئيسة الأخرى في أحداث الطوفان كان واضحا ومؤثرا. وإنليل هو ابن آنو، رب السماء، وله وجهان متناقضان في صياغة العقيدة بوادي الفرات كما ظهر مع بداية الألف الثانية ق.م، وجه يمقت بني البشر ووجه يعطف عليهم ويساعدهم.[20] بماذا يذكرنا كل هذا؟ إنه لا يذكرنا بالتعديل البدني على صياغة العقيدة الذي تم تبنيه في وادي النيل لسبب بسيط، وهو أن التركيز على الابن الذي يمثل الأفعال المتغيرة يعني أن أفعال الشر الصادرة عن هذا الجانب ليست من الأمور المفاجئة بالنسبة للبشر لأنها من طبعه. كما يعني بأن الأم والأب المغيبين ليس لهما دور أو تأثير على الأفعال الصادرة عن الابن. وبالتالي، إذا حدث طوفان مثلا، وهو أمر متوقع في وادي النيل، فلن يكون له تأثير على القصص الدينية وسيمر كحدث متوقع من القوة الشمولية علاجه الدعاء وتقديم القرابين والطلب من الملك أساسا كي يتدخل هو لمنع تكراره باعتباره ذا علاقة مباشرة مع جانب الابن في القوة الشمولية. لذلك لم تظهر قصة الطوفان في الأدبيات العربية في وادي النيل، لأن صياغة العقيدة لا تسمح بنسج مثل هذه القصة.

في المقابل، سيكون للطوفان تأثير مختلف في المناطق التي تبنت التعديل البدني الذي ركز على جانب الخير في القوة الشمولية وغيب الوجه الآخر من الابن مصدر الأفعال المتغيرة. فهذا التعديل هو الذي يركز على الخير بشكل عام ويرى دورا للأم والأب في التأثير على أفعال الابن ذي الطبيعة المتناقضة. فحدث مدمر كالطوفان لن يمر دون أن يترك أثرا ما في الذاكرة ومحاولة لتفسير طغيان جانب الشر، في الابن، على جوانب الخير في القوة الشمولية. وهذا هو التعديل البدني الذي تم تبنيه من قبل مدننا في جنوب الفرات. ولكن القراءة المتمعنة في قصة الطوفان كما جاءت في النصوص المسمارية تكشف لنا بأن الدمار والهلاك لم يقتصر على البشر بل شمل المخلوقات بأنواعها. ففي ملحمة جلجامش يحدثنا بطل الطوفان بأن الإله قد طلب منه أن يحمل في السفينة "بذرة كل ذي حياة "، ويتابع بأنه بعد أن بنى السفينة وأنزلها الماء، "إلى أن غطس في الماء ثلثها، وحملت فيها كل ما أملك وكل ما عندي من فضة حملته فيها، وحملت فيها كل ما

أملك من ذهب، أركبت في السفينة جميع أهلي وذوي قرباي وحملت فيها كل ما أملك من المخلوقات الحية."[21] وأيضا في رواية برعوشا نجد تكرارا لجمع الطيور والحيوانات بأنواعها في السفينة. فالهلاك الذي سببه الطوفان كان شاملا ولم يقتصر على الإنسان.

هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية لأنها تدل على أن مرجعية الخير والشر، في قصة الطوفان، لم تكن محصورة بالإنسان وحده. فإلى جانب انعكاسها على باقي المخلوقات، تروي القصة أن الآلهة العظام، أيضا، "جلسوا وهم عطاش وجياع."[22] فالمرجعية، إذن، تعود إلى ذلك التعديل البدني الذي اعتبر أن جميع أفعال القوة الشمولية الصادرة عن ثالوثها القدسي هي أفعال خير لأن مصالح الإنسان لا تمثل مرجعيتها الوحيدة، فما أضر الإنسان قد ينفع غيره من المخلوقات وما أضره اليوم قد ينفعه غدا. وهذا يوضح لنا ما أورده الأستاذ طه باقر من أن "الطوفان لم يكن جزءا مهما من المآثر الأدبية" المدونة بأسلوب الكتابة السومرية في جنوب الفرات. ويبرر لنا سبب كتابة باقي الروايات عن الطوفان، وخاصة ملحمة "عتر حاسس"، زمن الدولة البابلية الأولى التي ترتبط صياغتها للعقيدة بذلك التعديل البدني الذي تم تبنيه في شمال الفرات مطلع الألف الثالثة ق.م، كما سبق وأشرنا. وهذا يطرح سؤالا مهما جديدا، فحتى لو افترضنا حدوث الطوفان في جنوب الفرات فهو ما كان ليصل أو يؤثر على المدن الشمالية، فلماذا تم نسج قصته من قبلها وهي صاحبة صياغة لا ترى إلا الخير في أفعال القوة الشمولية؟ كيف استطاعت أن تنسج قصة تصف فعلا صادرا عن أحد جوانب القوة الشمولية بأنه شر ودمار؟

التعديل البدني لشمال الفرات اعتبر جميع أفعال القوة الشمولية هي أفعال خير. وبالتالي، ما كان بالإمكان نسج قصة الطوفان بهذه الصياغة لأن القصة اعتبرت أن الطوفان كان نوعا من العقاب الذي أنزله "إنليل" على البشر لارتفاع

---

21 هوك. ص 41.

21 طه باقر. ملحمة. ص 155.

22 المرجع نفسه. ملحمة "عتر حاسس". ص 237.

ضجيجهم. نحن، إذن، بحاجة إلى صياغة للعقيدة اعتبرت جميع أفعال القوة الشمولية هي أفعال خير، كي يكون لحدوث الطوفان تأثير قوي عليها، ولكنها احتفظت لهذه القوة بالحق والقدرة على إصدار أفعال وصفتها على أنها عقاب للبشر. فصياغة كهذه هي الوحيدة القادرة على نسج قصة الطوفان ضمن إنتاجها المعرفي. وما يفرق بينها وبين التعديل البدني لشمال الفرات خط رفيع بالكاد يلحظ. فالصياغتان تشتركان بتغييب الثالوث القدسي ككل، والصياغتان تعتبران الأفعال الصادرة عن القوة الشمولية وكأنها صادرة عن وحدة واحدة. وبهذا هما أقرب ما يمكن أن يكون لصياغة التوحيد. ولكن الصياغة التي نسجت بها قصة الطوفان أعطت القوة الشمولية مفهوم الحساب والعقاب للبشر على أفعالهم حيث تنجي الصالحين، أبطال الطوفان وذويهم، وتدمر "المزعجين" الذين لا يراعون حقها. فالمخطط الخاص للقوة الشمولية الذي يحكم أفعالها ليس مجهولا تماما هنا بحيث يتم التعامل مع جميع أفعالها على أنها خير يعم الجميع عاجلا أم آجلا، كما في التعديل البدني المتبنى في شمال الفرات، بل إن جزءا من هذا المخطط الخاص معروف هنا وله علاقة بالصالحين والجاحدين في حق هذه القوة الشمولية. وهذا، في حقيقة الأمر، يمثل الإطار العام لصياغة التوحيد التي كانت على أشدها في عسير، كما شرحنا سابقا، ففيها تبلورت وأثّرت في تطور الصياغات المدنية العربية الأخرى. وبما أن التعديل البدني لشمال الفرات هو الأقرب لها من بين تعديلات بداية هذه الألفية، فمن الطبيعي أن يظهر تأثيرها واضحا فيها، لا في نصوص جنوب الفرات وبالتأكيد ليس في نصوص وادي النيل. وهذا يُكسب ما شرحه كمال الصليبي حول انتماء قصة الطوفان الفراتية إلى قصة أقدم منها في غرب الجزيرة العربية، يُكسبه تأييدا من زاوية جديدة. وبهذا، تكون العلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي قد أعطتنا، مجددا، أداة قياس مهمة لعلاج التشويه والقضايا الغامضة في تاريخنا. ففي زمن ما، بين 3000 – 2400 ق.م، أثرت صياغة التوحيد في مسار تطور صياغة العقيدة في وادي الفرات. وهذا يعني أن الطوفان العظيم حدث في عسير، كما أشار الأستاذ كمال الصليبي، في زمن ما إبان الألف الرابعة ق.م. وعلى الأرجح أن قصته لم

تنسج قبل منتصف الألف الرابعة مع اشتداد الصراع على صياغة العقيدة في عسير. وعلى الأرجح أن مغزى القصة كان التدليل على عقاب القوة الشمولية الواحدة للجاحدين بوحدانيتها من أتباع صياغات الفصل المدنية. وواحد من مظاهر هذا التأثير المبكر لصياغة التوحيد كان في تبني وادي الفرات لقصة الطوفان.

لذلك، نعود فنؤكد هنا بأنه قد حدث تعديل على الصياغة البدنية التي تم تبنيها في وادي الفرات منذ بداية هذه الألفية، تعديل كان هو المسؤول عن الإنتاج المعرفي الأدبي الذي ظهر مع نهاية هذه الألفية كما في قصة الطوفان، وأيضا، في ثبت الملوك. فالرموز القدسية والعلاقة بينها كما ظهرت في ثبت ملوك وادي الفرات، قد كتبت، بلا شك، تحت تأثير صياغة التوحيد، وعلينا أن نكون على حذر في إسقاطه على بداية الألف الثالثة ق.م كما كنا على حذر في إسقاطنا لقصة الطوفان على تاريخ وادي الفرات. ويمكننا أن نتعامل مع قصة الطوفان، بحد ذاتها، كرمز قدسي للقوة الشمولية. وهي، بلا شك، قد عملت على احتواء القصص والرموز الأقدم وأعادت ترتيبها على سلم القائمة المقدسة. وهذه الدراسة السريعة لقصة الطوفان ستساعدنا على قراءة ثبت الملوك بشكل أفضل وأقرب إلى المنطق.

قائمة ملوك الدنيا

الملوك المذكورون في الثبت، لا تتسق أسماؤهم مع اللقى والمعالم الأثرية إلا حول بداية حكم "شارو كين"، 2350 ق.م تقريبا. وهذا يسمح لنا أن نفترض، مبدئيا، بأنه كان المسؤول عن توطيد الصياغة الجديدة للعقيدة التي ظهرت متأثرة بصياغة التوحيد.[23] ولكن هذا لا يساعدنا في تحديد زمن حدوث

---

23 نحن نقول "مبدئيا" لأن قائمة الملوك قد أغفلت ذكر ملوك سلالة حاكمة مهمة تم الكشف عن الكثير من معالمها الأثارية في مدينة لجش. وقد حكمت هذه السلالة في الفترة من 2400 ق.م إلى قدوم "شارو كين". وقد كان لبعض ملوك هذه السلالة دور في المحاولات الأولى لفرض صياغة جديدة في وادي الفرات.

الطوفان حسب الرواية الفراتية لتحديد تاريخ الخط الفاصل ما بين الملوك الذين حكموا قبله وبعده في الثبت. ففياب أدلة آثارية تساعدنا على تحديد تاريخه يعود إلى أنه لم يحدث في وادي الفرات أساسا. فمن الأفضل، لذلك، التعامل مع هذا التقسيم ليس كتقسيم تاريخي بل كتقسيم ديني، وهذا يعني أن محاولة تحديد تاريخ لهذا الخط الفاصل لن تكون مجدية. فهذا الخط الفاصل تم نسجه من وحي التعديلات المتلاحقة على صياغة عقيدة التوحيد في عسير وتم تبنيه من قبل عرب الفرات كقصة حدثت في عسير وليس كقصة حدثت عندهم. وقد يبرر هذا عدم العثور على لقى أو معالم أثرية تحمل أسماء الملوك الأوائل كما ظهروا في الثبت لأنهم كانوا جزءا من قصة الطوفان وملوكا في عسير لا في وادي الفرات. وبالتالي، الرموز القدسية التي اشتملت عليها ألقابهم قد لا تعود إلى وادي الفرات نهائيا، بغض النظر إن ظهرت مكتوبة بأسلوب الكتابة الجنوبي أم الشمالي، لأنها جميعها تنتمي إلى بداية الألف الثانية ق.م. وهذا يفسر الغموض والدهشة التي أصابت الباحثين الأوربيين في تعاملهم مع هذا الثبت لإغفاله أسماء ملوك لهم آثار مهمة تم الكشف عنها في الوادي والاعتقاد أن بعض الملوك لم يكونوا متتابعين، كما ظهروا في الثبت، بل متزامنين. فلعل هذا الثبت لم يكن مقصودا كثبت لملوك في مدن الفرات أصلا. كما أن هذا يفسر لنا العلاقة الواضحة ما بين أسماء هذه الرموز وتلك في وادي النيل، كما بين "نو" و"نوت"، و"تو" و"توت" أو "تحوت"، و"مر" و"سر" أو "زر"، و"سن" و"صت"، و"كي" و"جي" وغيرها، لأنها تشترك في مصدر واحد هو عسير. هناك الكثير الذي يمكن تفسيره وإزالة الغموض حوله فيما يتعلق بتطور صياغة العقيدة في وادي الفرات إذا كنا على حذر شديد في إسقاط ما جاء في أدبيات نهاية هذه الألفية بداية الثانية ق.م على بداية الألف الثالثة ق.م. فإذا أبقينا نصب أعيننا الرموز القدسية التي ظهرت على إناء الوركاء وتابعنا ما حملته ألقاب الملوك في الثبت من رموز، سنجد صعوبة كبيرة في ربطهما ببعضهما البعض. فرموز الإناء الحيوانية الشكل تتسق مع الرموز الحيوانية لوادي النيل، ولكنها تتعارض بشدة مع الرموز القدسية اللاحقة في وادي الفرات التي اعتمدت الشكل الإنساني. وهذه النقطة تشدد

عليها جميع المراجع التي حاولت عقد مقارنة ما بين فرعي المدنية العربية هذين، ألا وهي غياب الشكل الحيواني في الرموز القدسية المخصصة للأرباب في وادي الفرات مقارنة مع وادي النيل. وهذا لا يترك مجالا للشك في أن هذه الرموز اللاحقة لم تتطور عن رموز الإناء بل اعتمدت على صياغة جديدة للعقيدة. فاسمحوا لنا أن نتعرف على بعض هذه الرموز كما ظهرت في الثبت لنرى مدى صحة المنطق الذي قدمناه أعلاه.

يشير الثبت، أو قائمة الملوك، إلى أنه قبل حدوث الطوفان كانت الملكية أولا في مدينة أريدو. وكان أول الملوك في وادي الفرات يدعى "أيلو ليم" الذي دام حكمه 28800 سنة. ويمكننا استغلال أسماء المدن والملوك في القائمة كتمرين في اللغة العربية، كما فعلنا في وادي النيل، لتوضيح قدم الوحدة الثقافية التي ننتمي إليها. "أيلو" أو "إيلو" هي "أيل" و"إيل" و"ءل" و"عل" التي تعني الرب والسيد، وهي التي منها إله وكلمة الله سبحانه، ومنها كلمة إيلي وإيليّا وعلي أيضا. و"إيل" هو اللقب الذي أطلق على الجانب الرئيس للقوة الشمولية من قبل معظم العرب لاحقا، فقد مثل الإله الأكبر الخفي، والمصدر البدني للوجود.[24] أما كلمة "لِيم" فالميم فيها للتفخيم والتعظيم، كما في قولنا حضرتكم وسيادتكم. وكأداة تفخيم فاستعمالها يشمل الدلالة على الجمع أو التثنية، فنقول أنت أنتم، وبعد إضافة الحركة تصبح أنتما، أو كما في أكلتم وشربتم وذلكم. لذلك، كثيرا ما يتم استبدالها بواو الجماعة، فأنتم قد تلفظ أنتو وأكلتم وشربتم أكلتو وشربتو، وهكذا. أما كلمة "لِي" فهي من "ليه"، لاه يليه ليها، وما زالت تعني إلى اليوم تستر في الأعالي. وبالتالي، "أيلو ليم" قد تعني أيل المستتر أو الله المستتر. وقد تبعه في الحكم الملك "أيل كور" الذي دام حكمه 36000 سنة. وكلمة كور تحمل عدة معان في العربية تدور حول مفهوم تعاظم حجم الشيء. فهي تعني الجبل أو المرتفع بقدر ما

---

24 وأيل تدخل في تركيب عدد كبير من المسميات، للأشخاص والأماكن والأشياء، في الثقافة العربية. فمنها جبرا أيل (جبريل)، واسمع إيل (إسماعيل)، وقاب إيل (قابيل) وهاب إيل (هابيل)، ومنها باب إيل (بابل) وبيت إيل وإذا ما اقترنت بكلمة "جب"، رب الأرض في وادي النيل، نتعرف على جب إيل أو جبيل. ومنها حيوان الأيل، وشهر أيلول. وأيل مؤنثه أيلة وإيلات، وقس على ذلك.

تعني البقعة التي تجتمع فيها المساكن أو القرى بقدر ما تعني لفّ العمامة على الرأس. وبالتالي، "أيل كور" قد تعني أيل المرتفع أو الله العظيم.[25]

وبعد أن استمرت الملكية في أريدو حوالي 64800 سنة، انتقلت إلى مدينة أخرى غير متفق على اسمها أو موقعها. فقد أوردها طه باقر، كما جاكوبسن، تحت لفظ "باد تبرا". وبعد مراجعتنا لأسلوب الكتابة العربية لذلك الزمن، اتضح لنا سهولة الخلط ما بين حرف الدال وحرف الراء لا سيما وأن الكتابة على الألواح هي يدوية وعرضة للتأثر بأسلوب الكاتب ومهارته إلى جانب التشويه الذي قد يصيبها مع مرور الزمن.[26] فعلى الأرجح أن "بد تبرا" هي "بر تبرا" بمعنى أرض الذهب. وإن افترضنا أن هذا اللبس هو من صنع خيالنا وأن "بد" هي القراءة الصحيحة، فالكلمة ما زالت تعني بالعربية الشبيه أو النظير، ومنها بدا وباد ويبدو. وبالتالي، "بد تبرا" قد تعني مدينة الذهب أو المدينة الذهبية. وقد حكم في هذه المدينة ثلاثة ملوك هم؛ "عين من لو آنو" ثم "عين من جل آنو" ثم "دمو زي"، وكانت مدد حكمهم 43200 و28800 و36000 سنة على التوالي. و"عين" من الكلمات التي استمر استخدامها منذ آلاف السنين دون أن يلحقه تغير كبير، مثل "يد" و"بيت" وكثير غيرها. فهي تعني العين التي نرى بها وتعني، كما اليوم، العضو في مجلس الأعيان في المدينة الذي يرى مصالح الناس الذين "عينوه" في المجلس. فهي منذ القدم لقب يحمله حاكم المدينة أو رئيس المجلس. و"مِن" تعرفنا عليه في وادي النيل وأشرنا إلى أنه يطلق على المبجلين من أجداد العرب مثل "مر" و"دم" وغيرهم. وكلمة "لو" تعني الرجل و"آنو" هي السماء مقام الإله "نو" الذي مؤنثه "نوت" كما سبقت الإشارة. و"نو" منها كلمة النوى والنائي أي البعيد المنال، وهي معان تتناسب والسماء ولقب ساكنها النائي. وتجدر الملاحظة هنا أن حرف الواو في "أنو" هو إضافة للتحريك فقط، بمعنى أن أصل الكلمة "أنُ" بضم النون فقط. وبالتالي، "نو" هي "نُ" التي كانت تلفظ على الأرجح كما يلفظ الحرف

25 جاكوبسن. ص 70-71.

26 راجع الجدول في تاريخ سوريا القديم. أحمد داوود. ص 299.

اليوم؛ "نون". هذه الملاحظة ستفيدنا لاحقا في متابعة تطور أسماء الأرباب في الحضارة العربية. إذن، "عين من لو آنو" قد تعني العين من رجل السماء. ثم تبعه في الحكم العين من جليل السماء. ثم تبعه في الحكم الملك "دمو ذي" أو دم الصاحب. وبسبب الإبدال الشائع ما بين أحرف الدال والتاء والضاد في اللغة العربية، لتقارب طريقة النطق، فقد شاع لفظ "دمو زي" تحت تموز. وبهذا تكون قد تعرفنا حتى الآن على أربعة ألقاب قدسية وهي "أيل" و"من" و"نو" و"دم". وقبل التعرض لها بالتفصيل، دعونا نتابع استعراض ملوك ما قبل الطوفان أولا.

بعد "بر تبر" انتقل الملك إلى مدينة "لَرَك"، غير المعروف موقعها أيضا.[27] ونحن نرى أن عدم العثور على هذه المدينة يذكرنا بمدينة "بر تبرا"، أي احتمال وجود خلط أو تشويه في الكتابة. فاسم هذه المدينة قد يقرأ "لَرَ أك" أو "لَرَ أكي"، والكاف هنا قد تقرأ تشاف، كما في اسم جلجامش وكلكامش. وهذا يعني بأن الكاف هنا معرضة لأن تلفظ "جي"، جيم جنوب غرب الجزيرة ووادي النيل، وهو اسم الثعبان في وادي النيل الذي أشرنا إلى ارتباط اسمه بالأرض. ونحن على الأقل نعرف بأن "كي" تعني الأرض أو اليابسة كما مر معنا في "كي أنجي".[28] كما نعرف بأن كلمة "كي" قد ظهرت ضمن لقب الجانب الذي يمثل الماء في القوة الشمولية وهو "إن كي" أو "عين كي" أي عين الأرض في إشارة ما زلنا نستخدمها إلى الآن للتدليل على مصادر المياه. وبالتالي، إذا كانت "كي" ترمز للأرض فكلمة "أكي" تعني مقام "كي"، وهي ما زالت تعيش في كلمة "عكى" بمعنى أقام بالمكان. أما "لَرَ"، فكما حدث خلط ما بين "بد تبر" و"بر تبر" فقد تكون الراء هنا دالا فتقرأ "لَد"، وهي ما زالت تعني جانب الوادي ومنها مدينة اللَد في فلسطين. وعليه فقد يكون اسم هذه المدينة "لد أكي" بمعنى جانب الوادي مقام الرب كي. وهذا لا يقدم ولا يؤخر بالضرورة في المساعدة على تحديد مكان هذه المدينة، وتحليلنا لاسمها

---

27 ملحمة جلجامش. طه باقر. ص 243. ويشير طه باقر إلى أن موقعها على الأرجح في منطقة الحسنية في محافظة واسط.

28 وبما أن أنجي هنا يمكن أن تلفظ عنجي ومؤنثه عنجتي، يصبح ارتباط العرب من الفرات إلى النيل أوضح للقارئ.

قد يكون أبعد ما يمكن عن الصواب، ولكننا قصدناه كتمرين لرؤية الفرق ما بين قراءتنا كعرب للغتنا القديمة وقراءة الأوربيين لها. فاللام لا تسبق الراء في تكوين فعل عربي، وهو ما دفعنا بداية للتساؤل حول صحة اسم هذه المدينة كما أورده الباحثون الأوربيون. وفي هذه المدينة حكم الملك "عين صبَ ذي آنو". وصب هو العاشق المحب، وبعد التحريك هي صبى وصبي التي تعني في العربية القديمة الراعي. وقد جاء استخدام هذه الكلمة في وصف "دمو زي" الملك الراعي. فربما عني الاسم العين الراعي صاحب السماء. وقد حكم هذا الملك 28800 سنة.

بعد ذلك انتقل الحكم إلى سِبار أو مدينة "صب بر" أرض المراعي. وهناك حكم الملك "عين مِن دور أنكي". وهنا نتعرف لأول مرة على "أنكي" رب المياه، كما نتعرف على كلمة دور أو دار. وقد حكم لمدة 21000 سنة. وآخر مدينة انتقلت إليها الملوكية قبل الطوفان هي شروباك أو سروبك. و"سرو" أو "سر" تعرفنا عليه سابقا ومؤنثة سرت وسارة، ويعني السيد أو الرب الغامض الخفي. أما كلمة "بك" و"بكة" فتعني المقام المقدس في العربية ومنها "بعل بك" في لبنان، و"بكة" التي تطلق أحيانا على مكة المكرمة وإن كان الأصح إطلاقها على البيت الحرام فيها. وبالتالي، "سرو بك" هي مدينة بيت "سر" المقدس أو الحرام، أو مجرد بيت سر.[29] وقد حكم في هذه المدينة الملك "أوبُر توتُ" ولمدة 18600 سنة. وقد ورد اسمه لدى المؤرخ "برعوشا"، كاهن بابل في القرن الثالث ق.م، على شكل "أبَر توت".[30] وأبَر هي بأر، للقلب الشائع في أماكن الأحرف، كما في قولنا بأر الخير أي عمله مستورا. فهي تحمل معنى الستر والمخبأ، لذلك، منها كلمة بئر وأبار بمعنى مخابئ الماء في الأرض. وقد تحمل الراء في اسم هذا الملك إشارة الشدة كما في أبرّ أي أحسن بالسر. أما كلمة "توت" فهي من الأسماء التي تحمل معنى

---

29 من الملفت للانتباه أن الجملة التي تشير إلى استتباب أمر الملوكية في مدينة جديدة، سروبك مثلا، يمكننا فهمها اليوم وبعد مرور أربعة آلاف عام على كتابتها. فالجملة تقول: "ثم لو جل بشرو بك باتم". حاكم الدنيا بشرو بك بات حيث الميم في باتم هي للتفخيم والتعظيم وما زالت مستخدمة لصيغة الجمع كما في قولنا الجماعة باتم في الفندق.

30 جاكوبسن، ص 75.

السيد والرب. وربما هي التي ما زالت مستخدمة في كلمة توّ بمعنى قصد مباشرة، فيقال جاء توًا أي قاصدا لا يعرجه شيء. وبالتالي، قد يدل توت على الاستقامة والأمانة، مما يتفق مع المعنى القديم له في العربية حيث كلمة توت، أو تحوت، أو تأوت، عنت الصادق والصديق.[31] وقد دخلت في تكوين عدد من الأسماء العربية القديمة مثل "تحوت مس" و "تحوت عنخ أمون". وعليه، فقد يعني اسم الملك "المحسن للرب توت"، أو المحسن الصادق. وينتهي حكم هذا الملك بحدوث الطوفان وانتقال الملكية إلى مدينة كِيش، وابتداء قائمة ملوك ما بعد الطوفان.

بعد هذا العرض المطول للملوك ما قبل الطوفان، يمكننا أن نلاحظ عددا من النقاط. أولا، أنه فيما عدا مدينة أريدو لم يتم العثور في المدن الأربعة الأخرى على مكتشفات أثرية تدل على قدم استيطانها. فكما لاحظ القارئ في استعراضنا للمكتشفات عبر البحث، لم يتم ذكر هذه المواقع أو الاستشهاد بها. بل إن اثنتين منها، "بد تبرا" و"لد أكي"، غير معروف موقعهما في وادي الفرات أساسا. ويلفت الانتباه، كذلك، إغفال الثبت لذكر مواقع سكنية قديمة من ما قبل الطوفان مثل أور والوركاء مثلا. ثانيا، أن اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة في أريدو تؤكد على أن هذه المدينة كانت مركزا دينيا مهما وفقط. فلم يتم العثور على أي دليل يشير إلى تحولها لعاصمة سياسية في الوادي طوال تاريخها.[32] ثالثا، لم تحمل ألقاب الملوك المذكورين في القائمة أية إشارة تدل على رمز أنثوي مما يتعارض بشدة مع الدور البدني الذي لعبته الأنثى كما ظهرت على إناء الوركاء في نقش الكاهنة واللبؤة والعصا رمز المعبد. رابعا، مع أن القائمة أتت على ذكر "أيل" و"أنو" و"عين كي"، وهي التي سنتعرف عليها لاحقا كرموز رئيسة للقوة الشمولية، إلا أنها أغفلت أيّة إشارة إلى "عين ليل" (أينليل) الذي كان يمثل جانبا مهما في الثالوث الرئيس على امتداد وادي الفرات. خامسا، الرموز القدسية الستة التي ظهرت في ألقاب

---

31 أحمد داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 479.

32 بارو- سومر. ص 146.

الملوك، وهي أيل ثم من وأنو ثم دم ثم عين كي ثم توت. لا تتفق القوائم المكتشفة للملوك عن ترتيب ظهورها كما لا تتفق على عدد المدن التي حكموها. ويصعب علينا تجاهل ما يحمله هذا التسلسل من مغزى قدسي، بل لا يمكننا تبرير وجود بعض الاختلاف فيه ما بين القطع المختلفة لثبت الملوك التي تم العثور عليها ما لم يكن يحمل مثل هذا المغزى. فبعض القوائم تضع مدينة "صب بر" (سيبار) قبل "لد أكي" (لرك)، في حين المؤرخ برعوشا لا يذكر "سبار" نهائيا ويضم ملوك "سرو بك" إلى "لد أكي" محولا بذلك عدد العواصم قبل الطوفان إلى ثلاثة بدلا من خمسة.[33] هذا إلى جانب أن بعض القوائم تضع "تموز" كأول ملوك "بر تبرا" قبل "عين من لو أنو". وهذا يؤثر على تسلسل ظهور الرموز القدسية وبالتالي العلاقة ما بين هذه الرموز، كما يدل على وجود خلاف حول المدن التي تحولت إلى عواصم وترتيبها أيضا. فالتسلسل الذي اعتمده ثوركلد جاكوبسن في كتابه، وبناء على مفهوم الاحتواء، "أيل" ترأس الظهور على القائمة مما يعني أنه ينتمي إلى أحدث تعديل على صياغة للعقيدة، فهو حديث نسبة "لآنو"، الذي لا بد وأنه حديث بدوره نسبة "لعين كي" أو "أنكي". وأخيرا، اللبؤة والكبش والثور التي ظهرت على إناء الوركاء كرموز قدسية، سنكتشف لاحقا أنها لم توزع على الرموز القدسية التي ظهرت في قائمة الملوك. فأيل، الذي سيمثل المصدر البدني لجميع الآلهة وللوجود، لا يأخذ الجدي أو الكبش رمزا له ولا "أنو"، بل سيتحول الكبش رمزا لتموز الذي ينتمي إلى ثالوث ثانوي.[34] في حين اللبؤة، "لبَو"، ستتحول إلى قوة عدوانية في صياغة العقيدة إبان الألف الثانية ق.م.[35] في حين الثور، رمز الابن في ثالوث الإناء، سيتحول إلى حيوان "أنو" المقدس ليس إلا، أما رمز "أنو" فهو "الحرم المقدس تعلوه القلنسوة الإلهية القرناء".[36] ونحن نلاحظ هنا بأن "أنو" لا يوجد له رسم يحدد ملامحه أو شكله.

33 جاكوبسن. ص 74-75.
34 هوك. ص 69.
35 المرجع نفسه. ص 31.
36 المرجع نفسه. ص 39-40.

هذه النقاط تدل بشكل واضح على أن الرموز القدسية في قائمة الملوك لا تمت بصلة إلى رموز إناء الوركاء ولم تتطور عنها بالضرورة، مما يؤيد احتمال أنها لم تكن من وادي الفرات أساسا. فما الذي يمكننا أن نستخلصه من هذه القائمة ليزيل لنا الغموض الذي يكتنف تطور صياغة العقيدة في وادي الفرات إبان القرون الثلاثة الأولى لهذه الألفية؟

"أيل" ورد اسمه مرتان في بداية الثبت دون ألقاب ملحقة به مثل "عين" و"من"، فقد ورد بصيغة الله المستتر والله العظيم. ثم تبعه بذلك على التوالي ثلاثة رموز قدسية هي "أنو" و"تموز" و"أنكي"، التي شملت على الألقاب الملحقة. وهذا يقول لنا بأن "أيل" قد تم وضعه في منزلة مختلفة تماما عن باقي الأرباب، منزلة منزهة إن جاز لنا التعبير. فكأننا هنا أمام ثالوث قدسي رئيس مثله "أنو" و"تموز" و"أنكي" يقف فوقه "أيل" متوحدا. وهذا يتفق إلى حد كبير مع مفهوم التوحيد الذي أكدنا سابقا بأنه لعب دورا مؤثرا في نسج ثبت الملوك وقصة الطوفان (غمرو). وحد هذا الثالوث الرئيس من الأسفل "توت" أو "تحوت" الذي علم الإنسان الكتابة وابتكر الحروف، وهو ما تتفق عليه أدبيات العرب في وادي الفرات والنيل معا. واعتماده ضمن لقب آخر الملوك قبل الطوفان يبدو مناسبا جدا من الناحية التاريخية للتدليل على أن الكتابة ظهرت مكتملة كعلم بعد الطوفان. أما "من"، فالإشارة إليه وردت في ثلاثة من ألقاب الملوك الثمانية بمعنى السيد فقط، كلقب لاحق، أي أن التركيز عليه كأحد جوانب القوة الشمولية قد تم تجاوزه رسميا مقابل استمرار مثل هذا التركيز في وادي النيل. فنحن نراه مرتبطا بالجانب "أنو" وبالجانب "أنكي" كدليل على أن المقصود باللقب "من" هو السيد. ولكن المؤرخ الفينيقي فيلو الجبيلي، 61 – 141 ميلادية، يؤكد لنا بأن معابد الأمونيون (العمونيون) كانت موجودة إبان الألف الثانية ق.م واحتوت على مكتبات عظيمة ومؤلفات دينية مهمة.[37] وقد يعني هذا أن إلحاق اسمه ضمن ألقاب الملوك جاء

---

37 أحمد داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 451. وقد ذكر فيلو الجبيلي معابد الأمونيون في معرض حديثه عن مؤسس علم التاريخ البيروتي ساكو نياتن، منتصف الألف الثانية ق.م، الذي كتب عن التاريخ العربي وتطور صياغة العقيدة وحروب اليهود في عسير.

من باب التوفيق على طريقة وادي النيل بحيث سمح بتنوع في الاجتهادات ما دامت تعترف بسلطة الملك. ولكن ليس بالضرورة، فقد يعني تجاوزه بهذا الشكل أنه من القدم لدرجة أن منزلته استمرت بالتدني حتى تحولت إلى لقب احترام فقط، في حين استمر له أتباع محدودون تحت تأثير وادي النيل بنوا له معابد في بلاد الشام. ولعل هذا القدم يبرر إشارة فيلو الجبيلي إلى احتواء مكتباتهم على مؤلفات دينية وتاريخية مهمة تم استغلالها من قبل ساكو نياتن في سرد حقيقة تطور صياغة العقيدة العربية والأحداث التاريخية القديمة.

وهذا التطور في استخدام "من"، كأحد الأجداد المبجلين، لا ينطبق على "نو" و"دم" اللذين استمر استخدامهما كألقاب قدسية للقوة الشمولية. فاللقب "نو" تم إضافة حرف الألف له ليعني أبناء أو مقام الأب "نو" فتحول إلى "أنو". وبالتالي، اللقب يعني أساسا السماء، مقام الأب الثاني، في اللغة العربية وليس رب السماء. وحين أخذ ملوك عرب الفرات لاحقا بالإشارة إلى أنفسهم بأنهم "أحباء أنو"، قارن ذلك بشمسو حر، فالمقصود كان بأنهم أحباء السماء وليس أحباء رب السماء.[38] لذلك، ظهر "أنو" في الثبت مسبوقا إما بكلمة رجل أو جليل أو صاحب، فكان الملك هو السيد رجل السماء والسيد جليل السماء والملك الراعي (صبِ) صاحب السماء. ولم يبدأ الخلط ما بين المعنيين إلا بعد أن تحولت اللغة العربية من اعتماد حرفين كجذر لأفعالها إلى اعتماد ثلاثة أحرف، فتم اعتماد "أنو" أو "عنو" أو "عون" ككلمة واحدة لا مصطلح من كلمتين أو كلمة من مقطعين. وهذا ينطبق على "دم"، أيضا. فكلمة "دم" في الثبت استخدمت في تحديد أن الملك الفلاني هو من نسل الملك الفلاني، فيأتي مثلا أن "تذكار" دم "سامق" حكم 305 سنوات.[39] ومفهوم صلة الدم والقربى ما زلنا نستخدمه حتى الآن مما يبرر استخدام كلمة "آدم" اسما لأبي البشرية التي انحدرت من دمه أي من نسله. أما "تموز"، "دم ذي"، فقد جاء اسمه في الثبت "دم ذي صبِ" والذي يعني "دم

38 هوك. ص 40.

39 جاكوبسن. ص 82-83. "تذكار" و"سامق" من ملوك كيش بعد الطوفان.

صاحب الراعي" أساسا وليس "دم ذي" الراعي كما ترجمها الباحثون الأوربيون.[40] فترجمتهم كلمة الراعي كصفة "لدم ذي" خطأ فاضح يعود لجهلهم باللغة العربية. فهم يعرفون "تموز" في الكتابات العربية اللاحقة مما دفعهم إلى اعتبار اسمه كلمة واحدة في الأساس، وبالتالي، الراعي التي ألحقت باسمه في الثبت اعتبروها صفة لا جزءا من لقبه. ولكن في حقيقة الأمر أن "دم ذي" أو "تموز" نتجت من دمج الكلمتين مع تطور اللغة العربية كما حدث مع "أنو"، فتحولت إلى "دمز" أو "تمز"، وبسبب الإبدال الشائع في العربية ما بين أحرف الدال والتاء والضاد فنحن نجدها اليوم تحت ضمز كما في ضمز اللقمة أي كبّرها ثم أكلها وكذلك في ضمر التي تعني اختفاء الشيء، كما في ضمير، وأضمر الفرس بمعنى أكثر لها العلف والماء حتى تسمن ثم قلله. وهي معان تتفق بشكل كبير مع تموز ودورة الموت والحياة التي تميز هذا الرب العربي وعلاقتها باخضرار الأرض والمراعي والدورة الزراعية. "دم"، إذن، هو صاحب الراعي بالأساس ثم تحول إلى صاحب الإنسان بغض النظر عن مهنته، "دم الصاحب"، ومن هنا دمج الاسم في تموز. وهذا الاستمرار في استخدام "نو" و"دم" ضمن ألقاب الرموز القدسية دليل على أنهما متأخرين عن "من". ولكن، كما أشرنا سابقا، يبدو أن هناك خلافا حول ترتيب ظهور "نو" و"دم". فبعض القوائم تضع "نو" أولا، مما يعني أنه أحدث من "دم"، وبعضها يعكس الآية. وهذا الخلاف مهم جدا في دراستنا لتطور صياغة العقيدة إبان بداية هذه الألفية.

"أنكي"، أو عين كي، الذي ظهر ضمن لقب سابع الملوك قبل الطوفان في الثبت، من الواضح أنه يتكون من كلمتين: "عين" و "كي" (الأرض). وكما يوحي المعنى، يرمز هذا اللقب إلى الجانب في القوة الشمولية المسؤول عن المياه، رب المياه. وتتفق جميع القوائم التي عثر عليها على موقعه في التسلسل، فهو لاحق لجميع الرموز التي تعرضنا لها مما يدل على قدمه. ولا يوجد أقدم منه حسب

40 المرجع نفسه. ص 72-73.

هذا القسم من الثبت سوى "توت" (تحُت)، في الأسفل أو نهاية ملوك ما قبل الطوفان.

والآن، إذا كانت نظرتنا لمفهوم الاحتواء صحيحة، وأن صياغة التوحيد لعبت دورا في نسج هذا الثبت، وأن القرون الأولى من هذه الألفية قد شهدت مزجا وتنوعا في الرموز القدسية كما ظهر من تماثيل المتعبدين، فلا شك بأن الكتابات التي تعود إلى منتصف الألف الثالثة ق.م ستؤيد ترتيب الرموز كما جاء في الثبت من حيث الأقدمية وتوضح لنا أثر صياغة التوحيد عليها. وأثناء دراستنا لها، نلفت نظر القارئ إلى أن ما استعرضناه من الثبت كان للملوك ما قبل الطوفان فقط. وحسب مفهوم الاحتواء، ما يأتي في أعلى الثبت هو الأحدث. بمعنى، الملوك في الثبت لا يتسقون مع اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة بشكل دقيق إلا مع اقترابنا من حكم شارو كين الأكدي، فهم يستمرّون بمدد حكم خيالية من ناحية، ويغفل الثبت عن ذكر ملوك لهم آثار مهمة من ناحية ثانية. وبالتالي، جزء من ملوك ما بعد الطوفان، على الأقل، احتكم ذكرهم وترتيبهم لنفس المنطق الذي حكم ذكر وترتيب ملوك ما قبل الطوفان. فتسلسلهم سيمثل، أيضا، سردا لتطور صياغة العقيدة أكثر منه سردا تاريخي.

أول ما يواجهنا في دراسة نصوص منتصف هذه الألفية، أو القوائم المقدسة، أن "أيل" ليس له ذكر نهائيا. وهذا أمر متوقع لحداثة اعتماده في وادي الفرات. كذلك، لا نجد ذكرا للسماء، "أنو"، في أي من القوائم الثماني عشرة المكتشفة، مما يؤيد ثبت الملوك الذي اعتبر "تموز" سابقا له. فعلى ما يبدو، "أنو" لا يظهر على رأس القائمة المقدسة إلا حوالي 2100 ق.م، زمن الكاهن جوديا.[41] وغياب "أنو" في النصوص العربية الجنوبية قابله ظهوره في الكتابات العربية الشمالية،

41 هوك، ص 39. وما يلفت الانتباه حول هذه الحقيقة، أن الباحثين الأوربيين، في سعيهم لخلق شعب غريب في جنوب الفرات، يصرّون على أن "أنو" كان ملك الآلهة في صياغة العقيدة السومرية منذ أقدم العصور ثم تبناه العرب لاحقا مع علمهم بأن ظهوره كان بعد قيام الدولة الأكادية، حوالي 2350 ق.م.

الأكادية. وهذا يعني أنه قبل جوديا بقرنين تقريبا كان "أنو" جزءا من الرموز القدسية في شمال الفرات على الأقل. وقد ظهر في القائمة الأكادية يحمل شيئا من صفات "تموز" على ما يبدو، لأن الأكاديين كانوا يحتفلون بسنة "أنو" الجديدة في الربيع والخريف.[42] ومثل هذا الاحتفال مرتبط بقصة "تموز" الذي يموت في الخريف ويبعث في الربيع ممثلا الدورة الزراعية. وأخذه لصفات "تموز" يؤكد مجددا بأنه متأخر عنه. وما بين 2700 - 2350 ق.م، كل ما نملكه من كتابات نستدل بها على شكل القائمة المقدسة في الفرات عبارة عن ألقاب مبعثرة هنا وهناك لا تنسج لنا أدنى تصور عن تسلسلها وطبيعة علاقتها ببعضها البعض. وقد جاءت جميع محاولات الباحثين الأوربيين نسج صورة واضحة لها معتمدة على إسقاط ما تم الكشف عنه حول 2300 ق.م على هذه الفترة. ويبدو لنا بأنهم اعتبروا أن التغيرات التي أصابت صياغة العقيدة كانت محدودة لأنها تنتمي لشعب منفصل اسمه السومريون الذين خضعوا لسلطة العرب فأخذوا منهم دينهم الغازي كما تأثر العرب بديانة هذا الشعب السومري. وما نتج بعد 2300 ق.م لا يمثل سوى محاولة للتوفيق ما بين هاتين الديانتين. ولا أريد أن أكرر شرحنا لسذاجة هذه النظرة، ولكن من قراءتنا لهذه المراجع بدا لنا واضحًا حجم التخبط والغموض والتناقض الذي تم فيها تناول تاريخ النصف الأول من هذه الألفية في الفرات بسبب هذا الإصرار على فصل جنوبه عن شماله عن باقي الجسد العربي.

الصياغة الشمسية

سلطة الكهنة لم تظهر واضحة في وادي الفرات وحسب، كما عبرت عنها لوحة "أور نينا" وبعض المقابر الملكية في "أور"، بل ظهرت في وادي النيل بشكل واضح، أيضا، مع دخولنا في 2700 ق.م وبداية عهد الملك "جاسر". فالأحداث التي درسناها إبان حكم الأسرة الثانية حملت رائحة قوية عن شدة الصراع ما بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية. وما زاد من حدة هذا الصراع في وادي

42 المرجع نفسه. ص 40.

النيل مقارنة مع الفرات كان طبيعة التعديل البدني المتبنى الذي سمح بتعدد الاجتهادات ما دامت تعترف بسلطة الملك المطلقة. فبتحول كل اجتهاد في صياغة العقيدة إلى مؤسسة دينية منفصلة، اتسعت دائرة الصراع لتشمل صراعا ما بين المؤسسات الدينية نفسها وما بينها وبين مؤسسة الحكم. وقد مثل لنا سادس ملوك الأسرة الثانية أوضح مثال على هذا الصراع ما بين مؤسسة "حر" ومؤسسة "صت" الدينيتين، مما دفع بالملك إلى الهرب والارتماء في حضن "صت" ونقل عاصمته وقبره إلى الجنوب. فلنا أن نتوقع، بالتالي، أن تحاول المؤسسات الدينية في النيل، في مرحلة من المراحل، حمل الملك على اعتماد قائمتها المقدسة كقائمة رسمية للمملكة، إما عن طريق اعتناق الملك لصياغتها للعقيدة أو عن طريق إثبات أنها الأوسع انتشارا وتبنيا بين الناس، أو تقريب الملك منها بتزويجه بنت الكاهن أو ما شابه. ولنا أن نتوقع أيضا، محاولة المؤسسة الحاكمة، في مرحلة من المراحل، ضرب المؤسسات الدينية ببعضها البعض للحد من قوتها أو تبني القائمة القدسية لمؤسسة ضعيفة لتحويلها إلى سلاح بيدها، أو محاولة نشر وفرض قائمتها الخاصة على تلك المؤسسات. وسوف تعتمد مثل هذه المحاولات على عدد من المعطيات تتعلق بالظروف الدينية والسياسية التي تمر بها المملكة بقدر ما تتعلق بمرور كاهن أو ملك بتجربة وجدية تدفعه للعمل على نشرها. وهذا يعقد الأمور للباحث بعض الشيء، مقارنة مع وادي الفرات الذي اقتصر الوضع فيه، بشكل عام، على العلاقة ما بين مؤسسة دينية واحدة والسلطة السياسية.

وإحدى هذه المراحل في تاريخ عرب النيل مثلتها الظروف الدينية والسياسية التي مرت بها المملكة إبان حكم الأسرة الثانية. فالذي برر فصل الملك "جاسر" ابن الملك "خا سخمو" عن الأسرة الثانية واعتباره مؤسسًا لأسرة حاكمة جديدة، أنه كان مسؤولاً عن نشر صياغة للعقيدة فرضها على المؤسسات الدينية في وادي النيل يطلق عليها عادة الصياغة "الشمسية". وتشير المراجع الأروبية لهذا الملك باسم "زوسر" أو "جوسر"، ولكن اسمه، في الحقيقة، ظهر مكتوبا بأكثر من طريقة

في الأدبيات العربية القديمة حسب اللهجات العربية المختلفة ما بين اللهجة الشرقية والغربية والجنوبية. فهو "ذوسر" و"دوسر" و"ذوشر" و"دوشر" و"ذوشرا" و"دوشرا" و"جاسر" و"جاثر" و"كاثر" و"كاشر" و"داسر" و"ذاسر" إلى آخره من الاحتمالات الممكنة للإبدال ما بين الأحرف العربية حسب اللهجات الرئيسة الثلاث. وجميع هذه الطرق المختلفة للفظ الاسم تشترك في ذات المعنى؛ صاحب الرب العلي المحجوب.

ويقول الأستاذ أحمد الداوود، "وتذكر محفوظات أوغاريت (مقام الجارية 'عشتار') أن 'جاثر' (كاثر) ذهب إلى مصر، وأقام هناك مباني وقصورًا وجسورًا، ثم استدعى من هناك إلى أوغاريت ليبني بيتا للبعل. و'أوجاريت' المقصودة كانت أوجاريت الأخرى في شبه جزيرة العرب، وهي حاليا 'الجارية'، أما 'دوسر' فيعني 'السيد'، 'رب المرتفع' أو 'رب الجبل'. وقد استيعض عنه في موطنه الأصلي أحيانا بكلمة 'ءل' (إيل بدلا من 'ذو' وصار الاسم 'ءل سر' (رب الجبل)، ثم اعتبرتها اللغة العربية فيما بعد تعريفا وجمعتها فصارت 'السراة'، وهي الجبال المعروفة في غرب شبه جزيرة العرب. ونحن لا نشك بأن نهر 'الدواسر' ليس إلا صيغة عربية حديثة من صيغ جمع التكسير لكلمة ' ذاسر' أو 'داسر'، علما بأن جميع روافده تنبع من تلك الجبال وتنحدر شرقا لتكون ذلك الوادي العظيم الذي ظل صالحا للملاحة حتى الخليج العربي لآلاف السنين. و'ذوشر' أو 'دوشر' هو نفسه 'ذو الشرى'. وقد اقترن اسمه القديم عند الآراميين باسم 'أعرا' فسمي أيضا 'دوشرا، أعرا'. ولما كان الإبدال بين اللهجات العربية بين العين والغين كثيرا، لاسيما بين الكنعانية والآرامية، فقد سمي أيضا 'دوشرا، أغرا'. و'أغرا' هذه هي نفسها عشتار، إذ أن 'أغرا' هو أحد أسمائها. و'أغرا' المقصودة هنا ليست إلا بلدة 'الحجر' في 'ميسور' في بلاد زهران. والتي صار اسمها صوعن، ثم 'صان الحجر' وهي مدينة العنابر لفرعون ملك مصر، حيث استخدم يوسف بن يعقوب. أما صان فهي 'صن'، وهي 'صين' البرية التوراتية شرقي زهران.

يقول فيليب حتي في كتابه تاريخ سوريا ومن ضمنها لبنان وفلسطين:

'وكان على رأس مجموعة آلهة الأنباط الإله دوشارا (ذو الشرى، أو دوساري) وهو إله الشمس الذي كان يعبد بشكل مسلة، أو حجر أسود غير منحوت له أربعة زوايا. وقد بقي في أنقاض معبد نبطي في خربة التنور جنوب شرق البحر الميت مزار على شكل صندوق شبيه بالكعبة.'"[1] فهل كان هذا الملك هو صاحب التجربة الوجدية التي صاغها وعرفت بالصياغة "الشمسية" ؟

تشير بعض المراجع، إلى أن لقب الملك الذي عثر منقوشا على الهرم المدرج لم يكن "جاسر" بل "نطر خت"، أما "جاسر" فهو الاسم الذي عرف به لاحقا من النصوص المتأخرة.[2] وقد يعني هذا إما أن ملوك الأسرة الثالثة لم يستخدموا إلا الألقاب الحرية أو أن لقب "جاسر" أطلق على هذا الملك لاحقا كنوع من التبجيل والتقديس له كما حدث مع "نعر مر"، وهو ما نرجحه. وبما أن تقديس النصب الحجرية، أو المسلات المرتبطة بتقديس الشمس، نعرفه من اللقى والمعالم الأثرية السابقة "لجاسر"، كما في أبو الثواب وعيد الطواف، كما أننا نعرف بأن "رع"، الرب الراعي، قد ظهرت ضمن ألقاب ملوك الأسرة الثانية، فعلى الأرجح أن "جاسر" لم يكن مسؤولا بالدرجة الأولى عن صياغة هذه العقيدة بقدر ما كان مسؤولا عن توطيدها في وادي النيل، وهذا ما أكسبه منزلة خاصة لدى العرب هناك. وهذا يدفعنا إلى التذكير بالطابوق الطيني الذي تم التخلي عن تقسيته بحرقه في النار بل ترك ليجف تحت أشعة الشمس. فعلى الأرجح أن هذا التطور في صناعة الطابوق كان مرتبطا بتقديس الشمس، أيضا، حيث اعتبر تجفيفه تحت أشعتها نوع من طرح البركة فيه بدلا من حرقه في النار.

---

1 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 496.

2 فخري. ص 92. وقد أطلق عليه لقب "جاسر" في عهد الأسرة الثانية عشر. بداية الألف الثانية ق.م تقريبا.

أما فيما يتعلق بلقب "نطر خت"، فأود أن أتناوله بشيء من التفصيل لما تعرضت له كلمة "نطر" من تشويه على يد الباحثين الأوربيين. لقد استخدم عرب النيل هذه الكلمة في الإشارة إلى جوانب القوة الشمولية كما استخدموها في الإشارة إلى الموتى. وبسبب مساواة الباحثين الأوربيين لهذه الكلمة بكلمة "إله"، فلم يجدوا بدًا إلا التصريح بأن عرب وادي النيل كانوا يعتقدون بتحول الموتى إلى آلهة، وهناك من حصرها بالملك المتوفى وحده بناء على دوره كحلقة وصل مع القوة الشمولية.[3] وقد حاول علماء المصريات الأوائل تشكيل هذه الكلمة، بسبب أسلوب الكتابة العربية الخالي من أحرف التشكيل، فنطقوها "نوطار" أو "نوتار"، أما الباحثون المتأخرون فقد استكفوا بكسر الحرفين الأوليين ونطقوها "نِطِر" أو "نِتِر" وأحيانا "نِثِر" أيضا.[4] ثم نفاجأ بأن الرمز المستخدم منذ بداية عصر الأسرات لهذه الكلمة هو العصا المعقوفة الرأس والتي تظهر دائما على مداخل المعابد![5] بطبيعة الحال لا يمكن أن يكون هناك أي علاقة، من وجهة نظر هؤلاء الباحثين، ما بين العصا المعقوفة الرأس على مداخل المعابد في وادي النيل والعصا معقوفة الرأس على مداخل معابد وادي الفرات، وبالتالي، لا يمكن أن تكون هذه العصا، "نطر"، رمزا قدسيا للمعبد في وادي النيل كما ظهرت في عصر الأسرة الأولى على لوحة "نعر مر"! ففي حقيقة الأمر، الرايات التي ظهرت على لوحة "نعر مر" تحمل على قمتها رموزا قدسية لم تكن سوى رمز المعابد المخصصة لتلك الرموز، وما ظهورها المتأخر للإشارة إلى جوانب القوة الشمولية والموتى إلا تعبيرًا عن القداسة والتبجيل. وأي عربي يستطيع بسهولة أن يستنتج ما توحي له كلمة "نطر" عند استخدامها كتقديس وتبجيل لجوانب القوة الشمولية

---

3 راجع استعراضا لآراء الباحثين الأوربيين في كتاب هورنونج، ص 27-37.

4 هورنونج، ص 27-28. لا يتواجد ما يستدعي اعتماد أي من هذه الحركات، فنوطار قد تكون ناطور ونِطِر قد تكون نَطَر أو ناطِر. ولكن مثل هذا التحريك يعطي الكلمة معنى عربيا واضحا لذلك هو مرفوض من قبل أمثال هؤلاء الباحثين ويجب تشويهه.

5 هورنونج، ص 30. لقد تطور أسلوب كتابة هذا الرمز من العصا معقوفة الرأس إلى العصا مثلثة الرأس إلى عصا تحمل في أعلاها ثلاثة أشرطة، وهي كلها ترمز إلى الثالوث المقدس.

أو الموتى، فالكلمة تعني المراقب أو الحارس بقدر ما تعني المنتظر. وبالتالي، لا يفاجئنا استمرار استخدامها من قبل العرب الأقباط في وادي النيل بمعنى الرب، فهو الحارس وهو المراقب وهو الشاهد على خلقه. ولكن يفاجئنا استنتاج هورنونج بأنه "لا تحليل الكلمة ولا المعنى الأصلي لكلمة نتر يمكن تأكيده."[6] وعليه نقول إنّ لقب الملك "جاسر" الحوري كما ظهر على هرمه المدرج، "نطر خت"، لا يمكن أن يعني الإله القوي، وإنما الناطور أو الحارس القوي.

أما فيما يتعلق بالتقديس البدني للشمس، فمن الواضح ارتباطه بجانب الأب، السماء، كثالوث ثانوي صادر عنه. ويمكننا في هذه المرحلة أن نقدم مصطلحا جديدا لفهم أدق لما اعتبره العرب ثالوثا ثانويا، إنه مصطلح المظهر. فجوانب الثالوث الثانوي ترمز للمظاهر المختلفة التي تصف جانبا ما في الثالوث الرئيس، فالشمس والقمر والنجوم أو الكواكب تعبر عن المظاهر الرئيسة التي يأخذها الأب، السماء. لذلك، علينا أن نفهم جيدا بأنها لم تمثل في صياغة العقيدة العربية سوى رموزا للأب أو الرب العلي المستتر الغامض. وبما أن الشمس تمثل، أيضا، مظهرا من مظاهر الأفعال الثابتة الصادرة عن القوة الشمولية، كما سبق وأشرنا، فقد ارتبطت دائما بالخير بغض النظر إن كان التعديل البدني المتبنى يركز على الأم والأب أو يركز على الابن. فهي تشرق كل يوم بانتظام وتغيب كل يوم بانتظام وتعبر السماء كل يوم بانتظام. وقد اعتمد العرب حركتها، منذ آلاف السنين، كرمز لدورة الحياة المستمرة التي تتنقل ما بين المجال الدنيوي والمجال القدسي. وقد درسنا ذلك في طقوس الدفن بوضعية الجنين وتوجيه الرأس نحو الشرق من حيث تعود الشمس إلى المجال الدنيوي بعد أن تكمل رحلتها في المجال القدسي غربا. لذلك، اكتسب المكان الذي تشرق منه الشمس والمكان الذي تغرب منه قدسية خاصة كبوابات لدورة الحياة هذه. وحسب الاجتهاد، تنوعت مظاهر هذه البوابات ما بين الأفق والمياه والجبال التي تخرج منها أو تغيب فيها الشمس، وبالتالي، تولد منها وتنتهي فيها الحياة في المجال الدنيوي.

6 هورنونج. ص 36.

وبسبب القدسية التي طالما أصبغها العرب على الجبال والكهوف، فلنا أن نتوقع انعكاس ذلك على اعتمادها بوابات للشمس في رحلتها ما بين المجال الدنيوي والقدسي. ومن هنا ارتباط تقديس الشمس بالمسلات والنصب الحجرية والجبال الاصطناعية من أكمات المقابر إلى الأهرام إلى الزقورات. فهذه البوابات هي التي تربط ما بين هذين المجالين ومن خلالها يتم العبور من مجال إلى آخر. فإذا تم اعتماد الملك كحلقة وصل، كمشرف على ردم الهوة التي سببها مفهوم الفصل ما بين أقسام الوجود، فقبره جبل اصطناعي مثله الهرم. أما إذا تم اعتماد المعبد كحلقة وصل فهو الذي سيتحول إلى جبل اصطناعي مثلته الزقورة.

ومثل هذه الرمزية في الصياغة العربية للعقيدة نراها منعكسة في المسلات المخروطية وعلاقتها بتقديس الشمس. فالصخور السوداء الملتهبة الساقطة من الفضاء الخارجي، النيازك، سقطت من السماء فهي تنتمي إليها وبسبب لهيبها فهي قطعة من الشمس بالتحديد. وتقديس العرب لها لا يعود، أساسا، لاعتقادهم بأنها تمتلك قوة أو مقدرة خارقة بقدر ما هو تقديس رمزي. لذلك، كان يستعاض عنها ببناء النصب الحجرية أو المسلات أو حتى أعمدة من الخشب كتلك المكتشفة في "العبيد" والتي بلغ طولها حوالي ثلاثة أمتار مطعمة باللؤلؤ وقطع حجرية حمراء وسوداء.[7] وأشهر هذه الحجارة السوداء في التاريخ العربي هي حجر الأنباط وحجر حمص وحجر مكة. وعلى الأرجح أن هذه الحجارة قدست في البداية كما هي دون المساس بشكلها شبه المخروطي الطبيعي، فتم الإبقاء عليها كنماذج مصغرة للجبال. ولكن، مثلما اعتبر العرب أن الشمس ليست الرب العلي المستتر وإنما مظهر من مظاهره أبعد ما يكون عن حقيقته، فكذلك تعاملوا مع هذه النصب الحجرية. فإدراك الله وهيئته عملية ذهنية بحتة ليس لها أي علاقة بالهيئة التي تحملها مظاهر الوجود المختلفة بما فيها الشمس. فهذه المظاهر أبعد ما تكون عن الكمال الذي يتصف به الموجد الأول والمصدر البدئي لها، العالي المستتر الغامض. لذلك، لم يخلف العرب تماثيل تشخص الآلهة، ودراسة هذه التماثيل من هذا المنطلق خاطئة جدا. فهذه التماثيل رمزية اعتمدت

---

7 وقد تم الكشف عن هذه الأعمدة في معبد العبيد (راجع Wooly, p 70). ولعلنا نرى في اختيار الأسود والأحمر واللؤلؤ في تزين هذه الأعمدة رمزا لسماء الليل بنجومها ولهب النيازك الساقطة.

على التورية في وصف الأرباب بالأساس. أما الصورة الحقيقية لها فهي صورة ذهنية بحتة لا مثيل لها في المجال الدنيوي. وهذه الصياغة للعقيدة العربية هي التي أسس بوحيها العرب علم الهندسة كصور ذهنية لمظاهر الوجود في حالة كمال. فالجبل، في هذه الصورة الذهنية يحتكم إلى خطوط مستقيمة وزوايا محددة مقابل مظهره غير الكامل في المجال الدنيوي المليء بالنتوءات والخطوط المتعرجة والانحناءات الفجة. وبدون تقديرنا لهذا المفهوم العربي لن نستطيع فهم لماذا تطور بناء المعبد إلى شكل الزقورة الذي نعرفه والهرم من المدرج إلى الأملس.

لذلك، نحت العرب النصب الحجرية لتقترب من الصورة الذهنية الكاملة لها بخطوط مستقيمة وزوايا محددة كان أعظمها شهرة وانتشارا المكعب ذي الجدران المنحنية إلى الداخل يعلوه الهرم. وقد تعدد تفسير ما ترمز إليه هذه المسلات ما بين أشعة الشمس والعمود الواصل ما بين السماء والأرض ورمز للخصوبة والعطاء الدائم، وكلها صحيحة ومتسقة مع تقديس العرب لها. فقد نسجت بوحي صياغة للعقيدة انتشرت في جميع أنحاء العالم العربي درسنا آثارها في جنوب بلاد الشام ووادي الفرات التي تزامنت مع آثارها في وادي النيل بفضل توطيد الملك "جاسر" لها وتبني قائمتها القدسية ضمن القائمة الرسمية للمملكة.

وهذه الصياغة التي قدست الشمس ونسج بها إنتاج معرفي مميز مثلته المسلات والزقورات والأهرام وتأسس بوحيها علم الهندسة وفلسفة الصورة الذهنية لمظاهر الوجود، وهي التي ستعرف لاحقا بفلسفة المُثل، قد تكون هي المسؤولة عن التخلي عن عادة الدفن قرب قبر الملك. فقد تحول هذا التقرب، بحد ذاته، إلى صورة ذهنية لم يعد هناك حاجة إلى تمثيلها على أرض الواقع. وبالتالي، الملك والمعبد كحلقة وصل مع القوة الشمولية تحولا بدورهما إلى صورة ذهنية ليس إلا. كما نسج بهذه الصياغة إنتاج معرفي آخر يتعلق بعلم الفلك واختراع "تقويم الشعرى" الذي أصبح التقويم الرسمي للمملكة منذ عهد "جاسر". وقد كنا أشرنا سابقا إلى العلاقة ما بين كلمة "جاسر" و"دو سرا" و"ذو شعرى"،

ولكننا لم نشر إلى السبب وراء إطلاق هذا اللقب على هذا النجم وعلاقته بالخير الدائم. نجم الشعرى من ألمع النجوم في السماء لأنه أقربها إلى مجموعتنا الشمسية. وهو يبزغ كل سنة في الأفق من الشرق قبل شروق الشمس مباشرة ويأخذ مسارا حلزونيا عبر السماء بعكس المسار المستقيم لباقي النجوم، ليعود إلى البزوغ من جديد بعد 360 يوما. والذي يسبب هذا المسار المميز أن الشعرى عبارة عن نجمين، لا نجم واحد، يدوران حول بعضهما البعض مرة كل خمسين سنة تقريبا مما أثر على شكل مساره. وقد لاحظ العرب قديما أن بزوغ الشعرى يتوافق وبداية ارتفاع منسوب النيل، الذي يؤذن بإخصاب الأرض وذلك العطاء الدائم. والى جانب هذا التوافق، فحركة الشعرى ثابتة مثل حركة الشمس وبالتالي، تنتمي إلى أفعال الخير الصادرة عن جانب السماء في القوة الشمولية. لذلك، لا نستغرب إطلاق نفس اللقب على الملك الذي وطد هذه الصياغة للعقيدة وعلى النجم المرتبط بفيضان النيل واعتماده تقويما رسميا للملكة.

وحقيقة أن سنة الشعرى هي 360 يوما فقط، أدى إلى إضافة العرب خمسة أيام لها في نهاية كل سنة ليصبح عدد أيام السنة 365 يوما لتتساوى مع السنة الشمسية المعروفة لهم. ولكن السنة الشمسية الحقيقية هي 365 يوما وربع يوم، مما يعني أن سنة الشعرى تتأخر يوم كل أربع سنوات فلكية، وشهر كل 120 سنة وأربعة أشهر كل 500 سنة. ولا تعود السنة الفلكية للتطابق مع سنة الشعرى إلا كل 1460 سنة تقريبا، وتسمى هذه الفترة الزمنية فترة نجم الشعرى. وقد حفظ لنا المؤرخون العرب في النيل موعد بزوغ نجم الشعرى في مناسبات عدة كان أقدمها اليوم السادس عشر من الشهر الرابع من موسم "برث" (البذار) من السنة السابعة من حكم الملك "سن أسرت" الثالث، الأسرة الثانية عشرة، والتي توافق تقريبا سنة 1877 ق.م.[1] كما حفظوا لنا سنين تطابق سنة الشعرى مع السنة الفلكية كان

1 قسم عرب النيل السنة إلى ثلاثة فصول: أخت (فصل الفيضان) وبرث (فصل البذار ونمو المحاصيل) وشمو (فصل الحصاد). وقسم كل فصل إلى أربعة أشهر أطلق عليها الشهر الأول والثاني والثالث إلى الثاني عشر. وقسم كل شهر إلى ثلاثين يوما.

أحدثها عام 139 للميلاد.[2] وهذا يعني، حسب الحسابات الفلكية، أن بداية استخدام تقويم الشعرى لا بد وأنه بدأ مع بداية فترة الشعرى، أي تعود إلى حوالي 2773 ق.م. وهذا يضعه في نفس الفترة الزمنية التي اعتمدناها لظهور هذا التطور في صياغة العقيدة ويتسق مع اللقى والمعالم الأثرية التي تعرضنا لها في جنوب بلاد الشام ووادي الفرات والآن في مصر. فبداية حكم الملك "جاسر" تقدر حول 2700 ق.م، أي في نفس الفترة التي انتشرت بها صياغة العقيدة "الشمسية" في العالم العربي، داعما دوره الذي توقعناه في توطيدها بوادي النيل والإنتاج المعرفي الذي نسج بها. وقد مثل الهرم المدرج لهذا الملك أقدم دليل على اعتماد هذه الصياغة من قبل السلطة العليا في الوادي. فهو يمثل الصورة المثالية الذهنية للجبل بمصاطب مستوية يمكن زراعتها بيسر واستغلالها في الصعود إلى قمة الجبل دون كثير مشقة وعناء. فالهرم المدرج، هنا، مرتبط ارتباطا وثيقا بمفاهيم العطاء الدائم للقوة الشمولية.

بنى الملك "جاسر" قبره في سقارة غربي العاصمة "منف"، أو مناف، على شكل ستة مصاطب يعلو بعضها بعضا إلى ارتفاع 60 مترا تقريبا فظهر قبره على شكل جبل مدرج تقدر أبعاد أضلاعه بحوالي 140 × 118 مترًا، والضلع الكبير هو الشمالي.[3] والى جانب هذا التطور في بناء القبر من المصطبة إلى الجبل، فقد امتاز هرم سقارة المدرج بأنه أول بناء في وادي النيل من الحجر بدلا من طوب اللبن والذي تم كساء جدرانه الخارجية بطبقة إضافية من الحجر الجيري الأبيض الممتاز مما حول قبر "جاسر" إلى أفخم وأعظم القبور التي عرفها ملوك مصر حتى عهده.[4] وقد حوى الهرم اثنتا عشرة غرفة عشر فيها على قرابة الثلاثين ألفا من الأواني والمزهريات التي صفت إلى ارتفاع متر عن الأرض، ويذكرنا هذا الغنى بالثراء الذي ظهر في مقابر "أور". وعند واجهته الشمالية أقيم

---

2 بوترو. ص 295.

3 مهران ـ مصر الفراعنة.ص 371.

4 فخري. ص 93. وعادة ما يعني التحول إلى الحجر الرغبة في تحقيق الديمومة والبقاء الأبدي.

معبد كشف فيه عن تمثال للملك، والى الجنوب أقيم مجمع ضخم يحيط بساحة مستطيلة كبيرة كان يستخدم للاحتفال بعيد "السد" أو الطواف. وحول الهرم والأبنية المحيطة به بني سور ضخم طوله حوالي 585 مترا بعرض 293 مترًا بارتفاع عشرة أمتار من الحجر الجيري. وقد تم بناء هذا السور بنفس الفن المعماري العربي الذي تعرفنا إليه في وادي الفرات وجنوب بلاد الشام، بمحاريب صغيرة وكبيرة. ويتسق هذا مع ما أشرنا إليه سابقا من محاولة المعماريين العرب أن يعطي البناء بالطوب والحجر نفس الشكل الذي كان ينتج عن البناء القديم بالخشب، وانعكس هذا في مجمع سقارة في شكل السور والمباني والأسقف. كما نتعرف على إنتاج معرفي جديد يتسق مع تبني الصياغة الشمسية وذلك في استخدام الأعمدة لأول مرة من قبل عرب النيل. فالمباني حول الهرم المدرج ظهرت فيها الأعمدة المحززة وكأنها حزم ضخمة من القصب، وهو نفس الشكل الذي انتشر للأعمدة العربية وانتقل مع العرب إلى اليونان وروما وباقي أروبا لاحقا. وما يلفت الانتباه أن هذه الأعمدة لم تحمل سقفا في هذه المباني بل ظهرت متصلة بالجدران وذلك للتعبير الرمزي عن انتقال قدسيتها إلى البناء ذاته عن طريق هذا الارتباط.[5] ولا يفاجئنا، بالطبع، أن يعجز الباحثون الأوربيون عن رؤية اتصال الأعمدة بالجدران بهذا المنظور. فالتفسير المعتمد لديهم أن المعماري العربي لم يجرؤ على ترك هذه الأعمدة حرة دون إسناد! ولست أدري كيف يجرأ المعماري العربي بناء أسوار وأبراج ضخمة على ارتفاع 15 مترًا، منذ سبعة آلاف ق.م، ومصاطب عظيمة على ارتفاع 12 مترًا وأبنية من دورين وهرما مدرجا على ارتفاع 60 مترا ويقف فجأة عاجزا أمام بناء عمود يسند سقفا. إن الفن المعماري لا يتعدى كونه أحد أوجه التعبير عن صياغة العقيدة إن كان على مستوى المجتمع ككل أو على المستوى الفردي، ولا يوجد أي مبرر لغض النظر عن هذه الحقيقة. وهذا المفهوم ينعكس على شكل الهرم المدرج نفسه، فهو لا يمثل مرحلة تجارب لبناء الهرم الأملس الذي يسميه الباحثون الأوربيون الهرم الكامل أو الصحيح وكأن الهرم المدرج هرما ناقصا، أو يسمونه أحيانا الهرم الحقيقي وكأن

5 بوترو، ص 298.

الهرم المدرج صورة مشوهة عنه.[6] فكون الهرم المدرج قد بني على شكل مصاطب يعلو بعضها بعضا لا يبرر فكرة أن المعماري كان عاجزا عن بناء هرم أملس من البداية فاكتفى ببناء هرم مدرج كنوع من الحل الوسط. هذا تحليل مدهش بالفعل، ولو كان فيه ذرة من المنطق والصحة لتم تطبيقه من قبل الباحثين الأوربيين في تحليل عمارة المعبد ذي الطابقين على المصطبة أو على الزقورات في الفرات، وهو ما لم يحدث. يحلو لهم تفسير الزقورة على أنها درج ما بين السماء والأرض وأن العرب كانوا يعتبرونها محطة استراحة للرب أثناء نزوله من السماء! فلماذا لا يصرون على كون هرم "جاسر" درج يربط ما بين السماء والأرض يستخدمه الملك المتوفى في رحلة صعوده أيضا؟ السبب، بالطبع، وجود أهرام الجيزة الملساء. أما لماذا لم تتطور الزقورة بدورها إلى هرم أملس فهذا ما لا يجرؤ أحد منهم على التصدي له لأنه يدخل في صلب العلاقة ما بين صياغة العقيدة والإنتاج المعرفي.

الصياغة "الشمسية" للعقيدة لم تكن مجهولة في وادي النيل قبل قدوم "جاسر"، كما أشرنا سابقا، فهي صياغة انتشرت في الوطن العربي ككل حيث دل على ذلك البناء بالطوب غير المحروق بل المجفف تحت حرارة الشمس إلى جانب طقس الطواف حول العمود المقدس على امتداد وادي الفرات وجنوب بلاد الشام. كما ظهر اسم "رع" المرتبط بهذه الصياغة في ألقاب ملوك النيل منذ الأسرة الثانية كما مر معنا. وعليه، حين اعتلى "جاسر" عرش وادي النيل كان للصياغة "الشمسية" معابدها وكهنتها في الوادي بلا شك. لذلك، أشرنا إلى أن "جاسر" كان المسؤول عن توطيد هذه الصياغة، وليس استحداثها، للحد من الصراع ما بين

---

6 يشير الأستاذ أحمد فخري في ترجمته لكتاب انتصار الحضارة لهنري جيمس برستد. ص 86. أن المؤلف ذكر في معرض حديثه عن الهرم المدرج عن احتمال ملء الفراغات بين المصاطب وتغطيتها بالحجر لإعطاء شكل الهرم "الصحيح". ويعلق الأستاذ أحمد فخري على ذلك قائلا: "ولكنه من المؤكد الآن بعد الأبحاث الحديثة استحالة هذا الاحتمال." ويمثل هذا أصدق تعبير عن أسلوب التفكير والمنطق الذي يعتمده الباحثون الأوروبيون في تعاملهم مع التاريخ الإنساني وعجزهم عن ربط صياغة العقيدة بالإنتاج المعرفي.

مؤسسة الحكم والمؤسسات الدينية في الوادي التي كانت أقواها كهنة "حر" وكهنة "صت". وقد تم الكشف عن معالم آثارية تؤكد هذا التواجد للصياغة "الشمسية"، السابق "لجاسر"، مثلتها أهرام مدرجة من ثلاث طبقات أهمها هرم "الكولة" قرب مدينة "نخن" في الجنوب.[7] وهو هرم صغير، بالمقارنة، ضلعه 18 مترًا وارتفاعه لا يتجاوز 12 مترًا تقريبا. وقد وقع خلاف بين الباحثين حول زمن بناء هذا الهرم، فهناك من يرون بأنه يعود إلى عصر مبكر، وآخرون يعيدونه إلى زمن الأسرة الثالثة. ونحن نرى بأنه يعود إلى نهاية الأسرة الثانية على الأرجح اتساقا مع ظهور معالم تقديس الشمس في الفرات وجنوب بلاد الشام. ويختلف هذا الهرم مع هرم "جاسر" لا من حيث أبعاده وعدد درجاته فحسب ولكن من حيث اتجاه زواياه لا أضلاعه نحو الجهات الأربع الأصلية. ولم يتم العثور على أي أثر في هذا الهرم يوضح هوية صاحبه أو منزلته، فهو على الأرجح يعود إلى أحد كهنة هذه الصياغة الأوائل في وادي النيل مما يبرر التطورات اللاحقة على عمارته. ولكن، إلى أي حد كان لهذه الأسبقية دور في أسلوب عمارة هرم "جاسر" المدرج؟

إن دمج "جاسر" للقائمة المقدسة الشمسية في القائمة الرسمية وتبنيه لها كان حجر الزاوية الذي اعتمد عليه في الحد من سلطة المؤسسات الدينية وتدخلها بمؤسسة الحكم ومحاولة تفكيك وحدة المملكة. ويبدو أنه قد قام بذلك بعد فشل محاولته تهدئة هذا الصراع الذي أنهك ملوك الأسرة الثانية. وما يدفعنا إلى مثل هذا الافتراض أمران على جانب كبير من الأهمية. الأمر الأول أن اللقى والمعالم الأثرية تشير إلى وجود ملك كان عهده ما بين "جاسر" و"خا سخم" آخر ملوك الأسرة الثانية، واسمه "سن خت" الذي تنسب له مقبرة على شكل مصطبة في موقع "بيت خلاف" جنوب "أبيدو".[8] ومع ذلك لم يعتبره المؤرخون العرب القدماء مؤسسا للأسرة الثالثة. وبغض النظر عن الخلاف غير المجدي ما بين الباحثين الأوربيين حول أحقية وضع "سن خت" على رأس الأسرة الثالثة، فإن

7 مهران - مصر الفراعنة. ص 316.

8 مهران - مصر الفراعنة. ص 363.

استمرار عمارة قبره على شكل مصطبة يدل على أن الصياغة "الشمسية" لم تكن قد ضمت بعد إلى الصياغة الرسمية.[9] أما الأمر الثاني فيتعلق بحقيقة أن قبر "جاسر" لم يتم بناؤه منذ البداية على شكل هرم مدرج. فهناك اتفاق ما بين الباحثين على أن قبر "جاسر" كان بالأساس على شكل مصطبة مربعة طول ضلعها 63 مترًا وارتفاعها ثمانية أمتار وقد شيدت من الحجر الجيري وكسيت من الخارج بطبقة من الحجر الجيري الأبيض.[10] وبعد أن انتهى البناء تم توسعة مساحة المصطبة وإضافة أربع مصاطب فوقها بالتدريج فظهر القبر على شكل هرم مدرج من أربع مصاطب. وبعد أن انتهى البناء تم توسعة قاعدة الهرم من جديد وإضافة مصطبتين جديدتين حتى ظهر القبر على شكل هرم مدرج من ست طبقات حسب شكله الحالي. يبدو، إذن، أن "جاسر" في بداية حكمه لم يكن قد اعتمد بعد الصياغة "الشمسية" وإلا كان شيد قبره من الأساس على شكل هرم مدرج. فما الذي نستنتجه من كل هذا؟

إلى جانب هرم الكولة في نخن تم العثور على هرمين في سيلا، بمحافظة الفيوم، وزاوية الأموات، في محافظة المنيا، تعود إلى ما قبل عهد "جاسر". وهذا

---

9 إن المحاولة الغريبة للباحثين الأوربيين تصحيح ما اعتبروه خطأ ارتكبه المؤرخون العرب قبل 4500 عام بوضعهم، أي العرب، "جاسر" بدلا من "سن خت" مؤسسا للأسرة الثالثة هو أحد أمثلة لا نهاية لها عن سذاجة فكرية مذهلة. إنها تشبه إعلان عالم من هايد برغ بأنه قد اكتشف خطأ إملائيا ارتكبه ناسخ عربي قبل 4000 عام في الفرات! وقد أعجبنا تعليق بيير روسي على مثل هذه المحاولات والإعلانات بقوله، "أذلك رصين؟" (التاريخ الحقيقي للعرب، ترجمة فريد جحا، ص 24). فإذا كان العرب قبل 4500 سنة قد اعتبروا أن "جاسر" هو مؤسس الأسرة الثالثة لدرجة كتابة اسمه باللون الأحمر في قوائم الملوك للتعبير عن ذلك، واستمروا يعتمدونه مؤسسا طوال تاريخهم، أليس مضحكا أن يأتي الأوروبيون بعد آلاف السنين ليقولوا لنا بأننا أخطأنا في أمر "جاسر"! أهذا إفراط في الغباء أم إفراط في زج أنفهم فيما لا يعنيهم أم إفراط في الاستخفاف بحضارتنا العربية وعقولنا؟ فإذا كان "سن خت" ملكا، على فرض أن مصطبة "بيت خلاف" تعود له، فهو لم يسقط سهوا من قوائم مؤرخينا القدامى ليتم تصحيح الخطأ الآن، ولم يكن هناك سلب لحقه ليعيده له الأوروبيون الآن. فالعرب على امتداد تاريخهم فوق أرض النيل لم يعترفوا به كملك وهذا شأنهم وحدهم وله أسبابه ومبرراته الخاصة بالعرب وحدهم.

10 مهران ـ مصر الفراعنة، ص 370.

يدل على أن الصياغة "الشمسية" كانت منتشرة في وادي النيل من الجنوب إلى الشمال. وكان لها تأثير واضح منذ أيام الأسرة الثانية كما درسنا في لقب ثاني ملوكها "نب رع". ويبدو من الأحداث التي شهدت نهاية الأسرة الثانية أن الصراع ما بين كهنة "حر" وكهنة "صت" كان على أشده دون دور واضح لكهنة "رع" في ذلك، وإن كان هذا لا يعني انتفاء وجوده. فوضوح معالم هذه الصياغة في الوطن العربي فيما بعد 2800 ق.م يدل على أنها كانت حديثة الانتشار نوعا ما، من جهة، وعلى أنها وجدت قبولا واسعا من جهة أخرى. وحين اعتلى "جاسر" عرش وادي النيل كان من المهام الأساسية التي واجهته بناء قبره للتحضير لدوره كحلقة وصل، إلى جانب وضع حد للصراع ما بين المؤسسات الدينية الذي يهدد وحدة المملكة. فبنى قبره حسب تقاليد من سبقه على شكل مصطبة وسعى جاهدا لإعادة الوحدة. ولعل بعض المعالم الأثرية المنسوبة إليه تدل على سعيه هذا والتي منها بناؤه معبدا صغيرا في مدينة "عون"، أو "عين" أو "عيون"، عين شمس الحالية، شمل صورة لرب الجنوب "صت" مع استمرار تعلقه باللقب الحري "نطر خت" في محاولته تهدئة الأوضاع والتوفيق ما بين المؤسستين.[11] كما ظهرت له نقوش في مصطبة "بيت خلاف" تدل على زيارته لمعابد الصعيد والدلتا كجزء من هذه المحاولات. ويبدو أن السلطة المتنامية للكهنة قد حالت دون نجاحه في السيطرة عليهم فلجأ إلى تلك الصياغة حديثة الانتشار وواسعة القبول التي تبناها إما عن قناعة أو لأهداف سياسية. فهو بعد أن انتهى من بناء مصطبته وكسائها بالحجر الجيري الأبيض، عاد فكبر حجمها وبنى فوقها هرما مدرجا من ثلاث مصاطب ليعلن الضم الرسمي لهذه الصياغة واستحدث لنفسه لقب "نب رع" ليضرب بهذه المؤسسة الدينية الجديدة كهنة معابد "حر" و"صت". وألحق "جاسر" هذا التحول للصياغة "الشمسية" بحملات عسكرية في سيناء وفي النوبة، وتذكر بعض الوثائق المتأخرة بأنه كان المسؤول عن ضم جميع النوبة السفلى إلى المملكة.[12] وهو، على الأرجح، قد احتفل بعيد الطواف في فترة تحوله هذه للتأكيد على سلطته

---

11 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 361.
12 بوترو. ص 299.

وقوته كحاكم مطلق للمملكة. ولا يمكننا تجاهل المعنى الرمزي لعدد مصاطب الهرم، ولا معنى تحويلها من أربع إلى ست، أيضا. فإذا كانت نية "جاسر" التأكيد على التبني الرسمي لصياغة "الشمس" وتقوية كهنتها كدرع في وجه الآخرين، لا يوجد ما يمنع تبنيه قائمتها المقدسة وإهمال الرموز القدسية القديمة. فربما مثلت المصاطب العليا الثلاثة الشمس والقمر ونجم الشعرى. وبعد أن نجح في توطيد هذه الصياغة وتقويتها كمؤسسة دينية يمكنه الاحتماء بها، عاد إلى مفهوم التوفيق الذي امتاز به عرب النيل بإرجاع الرمز القدسي لكهنة "حر" و"صت" للقائمة الرسمية وتمثيلهما بإضافة مصطبتين جديدتين إلى هرمه ليصبح بستة مصاطب. وبالتالي، من الخطأ تبني تحليل الباحثين الأوربيين حول بناء الهرم المدرج بأنه ظهر بشكله الحالي بعد أن مر بسلسلة "من التحويرات في المخطط تمت أثناء البناء."[13] فهذا يتسق مع منطقهم بأن الهرم المدرج يمثل مرحلة تجارب لبناء الهرم الأملس. ولكن باعترافهم أنفسهم، القبر البدني للملك على شكل مصطبة كان قد اكتمل بناؤه بدليل كسائه من الخارج بطبقة من الحجر الجيري الأبيض، كذلك الحال فيما يتعلق بالهرم ذي الطبقات الأربع. فالتحويرات في المخطط، إذن، لم تتم "أثناء البناء" بل بعد أن تم الانتهاء بشكل كامل من بناء المصطبة ثم الهرم المدرج الأول وأخيرا اعتماد الهرم ذي الطبقات الستة حسب التطور الذي حدث للقائمة المقدسة الرسمية للمملكة. نحن نرى، لذلك، بأن "جاسر" قد تحول إلى الصياغة "الشمسية" بعد أن اعتلى العرش وفشلت محاولاته الحد من سلطة الكهنة التقليديين للوادي. فيكون بذلك مسؤولا بشكل مباشر عن توطيد هذه الصياغة في النيل والتي كانت قد انتشرت في الوطن العربي قبل حكمه بقرن من الزمان تقريبا.

ويمثل المهندس المسؤول عن بناء هذا المجمع الديني الضخم، أحد الأدلة على توطيد "جاسر" لصياغة "الشمس" في وادي النيل. فقد كرم "جاسر" هذا الرجل وسمح له بكتابة اسمه على تمثال الملك، وهو تكريم ملفت للانتباه لم ينله

13 بوترو، ص 297.

أحد قبله أو بعده. اسم هذا المهندس هو "أمنحوتب" أو "أمن حطب" الذي حمل ألقابا عدة منها مدير البيت الكبير، والمشرف على مدينة الهرم، والوزير، والمشرف على الكهنة المرتلين للملك، وكبير كهنة الشمس وغيرها. وهذا يعني أنه "بصفته كبير كهنة عين شمس يشغل أكبر وظيفة دينية في البلاد."[14] كما كتب في الحكمة والطب، أيضا، مما دفع العرب إلى تبجيله لاحقا. وبطبيعة الحال انتقل هذا التبجيل إلى العرب الإغريق الذين دمجوه في أله الطب "اسكلبيوس" وعبدوه تحت اسم "أمونذيس" أي ذي أمون أو صاحب أمون.[15] كما وصفه المؤرخ البيروتي سكونياتن بأنه "كان رجلا حقيقيا موهوبا بمعالجة المرض" وأنه هو نفسه الطبيب "أشمون".[16] كما وصفه المؤرخ العربي "منتو" بأنه كان "يقبل إقبالا كبيرا وبحماس شديد على التأليف."[17] وإن كنا لا نعرف على وجه الدقة ما الذي كتبه هذا الرجل المهندس الحكيم الطبيب الكاهن "السيد"، إلا أن الاحترام الذي لقيه من "جاسر" والتبجيل الذي أصبغ عليه لاحقا والألقاب التي حملها وكونه كاهنا وحكيما وكثير المؤلفات يجعله صاحب دور جذري في توطيد صياغة العقيدة التي اعتمدها الملك. فلا يمكن أن يكون المشرف على الكهنة من ناحية، ومصمم الهرم المدرج المنسوج بصياغة تقديس الشمس من ناحية ثانية ما لم يكن له مثل هذا الدور. وإقباله الشديد على التأليف في الحكمة، والطب، يدل على أنه كان مدفوعا بالرغبة في نشر وتوطيد هذه الصياغة بين الكهنة والطبقة الحاكمة الذين كانوا القادرين، أصلا، على القراءة والانتفاع بمؤلفاته. واقتران ظهور رجل على هذا المستوى من النبوغ والعبقرية في مجالات مختلفة مع "جاسر" والهرم المدرج وظهور الأعمدة والبناء بالحجر ومرحلة جديدة من التطور والازدهار في وادي النيل بعد عهد الأسرة الثانية المليء بالصراع والقلاقل، يمثل

14 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 373.

15 بوترو. ص 297. و"اسكلبيوس" هي من العربية "أسي قلفيو" بمعنى طبيب الختان أو القلف (داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 497).

16 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 497.

17 فخري. ص 96.

دليلا قويا على وجود صياغة جديدة للعقيدة تم تبنيها من قبل السلطة العليا في الوادي.

وهذه المظاهر القوية لصياغة تقديس الشمس لا تعني التخلي عن أسلوب التوفيق في تبنيها، كما أشرنا. فمع أنها انتشرت في جميع أنحاء العالم العربي إلا أن الملك في وادي النيل استمر صاحب السلطة المطلقة والعلاقة المباشرة بالقوة الشمولية وحلقة الوصل معها. وبالتالي، لم يتم التخلي عن التقاليد "الحرية" القديمة المرتبطة بالصقر "حر"، ولم يتم احتواؤها في صياغة تقديس الشمس، بل استمرت على استقلاليتها وتم التوفيق ما بينهما. ويأتينا دليل على هذا التوفيق من بعض الألقاب التي حملها الملك "جاسر". فلقبه الذي ظهر على الهرم المدرج، " نطر خت"، هو لقب حوري، ولكنه حمل لقبين آخرين هما "نب رع" و"نب حر"، أيضا، مما يدل على أن تقديس "حر" لم يتم الاستغناء عنه أو احتواءه.[18] وبالتالي، أصبح الملك ابنا للرب "حر" وابنا للرب "رع" في آن واحد.[19] فالملك "جاسر"، كما سبقت الإشارة، كان في تبنيه لهذه الصياغة الحد من سلطة ونفوذ كهنة "حر" وكهنة "صت" اللذين أنهكا الأسرة الثانية في صراعهما للسيطرة على الملوك. أما التعديل البدني الذي حدد مفهوم السلطة العليا في الوادي فلم يتم المساس به، بل أكده "جاسر" بنقش بعض أسماء ملوك وملكات الأسرة الأولى والثانية على عدد من الأواني التي عثر عليها في قبره وفي معبده بمدينة "عون" أو "عيون"، عين شمس الحالية. وقراءتنا لتمثال "جاسر" الذي عثر عليه في المعبد الصغير قرب هرمه المدرج، تؤكد لنا هذه التطورات التي فرضت فصله عن أبيه، "أخا سخم"، واعتماده مؤسسا لأسرة جديدة ومرحلة جديدة في وادي النيل. فمقارنة مع تمثال أبيه، الذي أتينا على وصفه سابقا، نلاحظ بأن "جاسر" قد نحت تمثاله بالحجم الطبيعي، جالسا، ولكن يلبس على رأسه شعرا مستعارا كثيفا مسترسلا على الكتفين وحطة تتدلى من وراء الأذنين على كتفيه.[20] فهو لم

18 سليم ـ في تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 88.
19 تشرني، ص 37.
.Aldred, p 69 20

يلبس تاجا على رأسه بل لبس أقدم دليل نملكه للباس الحطة على الطريقة التقليدية المعروفة لوادي النيل وجنوب بلاد الشام. واستحداث لباس الحطة مؤشر مهم على تبني "جاسر" لسياسة أبيه السعي للتخلص من الثنائية التقليدية لملكة النيل. وتمتاز حطة "جاسر" عن الحطة التقليدية التي اعتمدت لاحقا من قبل ملوك الوادي بأنها ذات أطراف مدببة لا مستقيمة. فقد ظهرت على شكل هرم وكأننا أمام تأكيد لتبني "الصياغة "الشمسية" من قبله. وهناك أمر مهم آخر يميز تمثال "جاسر" عن أبيه "أخا سخم" والمتعلق بأسلوب نحت اليدين. فبدلا من اليد اليمنى المقبوضة تعلوها اليسرى المقبوضة نلاحظ هنا بأن اليد اليسرى قد استرخت على الفخذ الأيسر والكف مفتوحة، في حين ضمت اليمنى إلى الصدر والكف مقبوضة فوق القلب. وهذا اختلاف مهم ما بين التمثالين يعبر عن هذه المرحلة الجديدة في تاريخ المملكة.[21] فتحول اليد اليسرى من يد ضاربة إلى يد مبسوطة مع تحول اليمنى من يد تحت سيطرة اليسرى إلى يد مقبوضة فوق القلب يفرض علينا ضرورة تحديد ما ترمز إليه كل يد من أيدي الملك.

هناك رمزان عربيان لا تخطئهما عين الدارس لآثارنا في جميع أنحاء الوطن العربي. هناك الصليب، رمز العطاء الدائم والخصب والحياة، وهناك العصا أو الصولجان رمز الحكم. وهذان الرمزان نتعرف عليهما من شواطئ الخليج وعلى امتداد وادي الفرات فبلاد الشام ووادي النيل. النقوش التي تمثل الأرباب في وادي النيل تظهر في الأعم الأغلب حاملة الصليب في يد والصولجان في يد أخرى دون تحديد ثابت لليد التي تحمل الرمز. فإذا نقش الأرباب ووجوههم إلى اليسار، نراهم يحملون الصليب، "العنخ"، في اليد اليسرى والصولجان في اليمنى. أما إذا نقشوا ووجوههم إلى اليمين، فنراهم يحملون الصليب في يدهم اليمنى والصولجان في اليسرى.[22] وهذا أمر منطقي، لأن الأرباب هم المصدر البدني

---

21 قارن ذلك مع تزامن فتح الكف اليسرى في تماثيل وادي الفرات بعد أن كانت مقبوضة.

22 العنخ هو اللقب الذي كان يطلق على الصليب، رمز العطاء والخصب، في وادي النيل. والكلمة مازالت تعني الكثرة والجماعة في العربية الحديثة نتعرف عليها في كلمة عنك أو عنق. وفي بعض الأحيان، تحل العصاة معقوفة الرأس مكان الصليب في وادي النيل.

للعطاء الدائم والحكم معا دون تفريق، لذلك ظهروا يحملون هذين الرمزين باليد اليمنى واليسرى بالتناوب، بل نراهم أحيانا يحملونهما بكلى اليدين دون وضوح لأي يد تحمل أي رمز. وبما أن الملك تجسيد لابن الرب في المجال الدنيوي، فمن المفروض أن يظهر مرتبطا بهذين الرمزين، فهو المصدر البدني للأفعال في المجال الدنيوي كما أشرنا. ولكن دراستنا لتاريخ الأسرتين الأولى والثانية، دلت على أن سلطة الملك قد تعرضت للتحدي من قبل الكهنة، مما يعني تحد لصورة الملك كتجسيد حقيقي للرب. والذي وضع حلا مناسبا للطبيعة الثنائية للملك كانت "الصياغة الشمسية" للعقيدة ومفهوم الصورة الذهنية الذي تبنته. فقد حولت حقيقة الملك إلى صورة ذهنية يمثل تجسيدها في المجال الدنيوي الصورة الناقصة لها. وبما أنه صورة ناقصة، فلا بد، إذن، من التفريق ما بين الجزء الذي يمثل العطاء الدائم فيه والجزء الذي يمثل الحكم، أي الجزء الذي يمثل السلطة الدينية والذي يمثل السلطة السياسية.

فيما عدا الرسومات والنقوش التي تمثل الملك يستقبل مباركة من أحد الأرباب أو يتم تتويجه، يظهر الصليب، أو العصا المعقوفة، محمولا في اليد اليمنى. أما في اليد اليسرى فيظهر الصولجان رمز الحكم. وأمام الأرباب نرى الملك يحمل الرمزين في يده اليسرى بينما يمد اليمنى نحوهم مما يؤكد لنا بأنها تمثل الجانب القدسي فيه. فإذا ما أعدنا قراءة تمثالي "أخا سخم" و"جاسر" بناء على ذلك، نلاحظ بأنها تتفق والظروف العامة التي حكمت عهديهما. فبسبب الصراع مع الكهنة، نرى "أخا سخم" يؤكد على وحدة المملكة بالتشديد على سلطته السياسية كحاكم مطلق يضرب بها السلطة الدينية التي تمثلها يده اليمنى. أو بمعنى آخر، نلاحظ بأن الملك قد أعطى سلطته السياسية اليد العليا والأولية على سلطته الدينية لعجزه تحقيق دوره الديني تحت تأثير ضغوط وتنامي سلطة الكهنة. ففي هذا رسالة واضحة لهم بأنه سيضرب بشدة محاولاتهم تفتيت وحدة المملكة. في المقابل، نلاحظ أن "جاسر" بعد نجاحه في الحد من سلطة الكهنة بتوطيد "صياغة الشمس" وضمها للصياغة الرسمية، لم يضع سلطة تحت أخرى

وإنما ساوى بينهما بتحرير يديه. ولكنه أكد على أن سلطته الدينية هي الأقرب إلى قلبه بضم يده اليمنى إلى صدره وإرخاء، أو فتح، قبضة يده اليسرى. وهذه الوضعية التي ظهر فيها الملك تدعم تصورنا السابق لدوره في تاريخنا الذي برر فصله كمؤسس لأسرة حاكمة جديدة في الوادي.

وقبل أن نكمل استعراضنا لتاريخ الأسرة الثالثة في وادي النيل، لا بد من التنويه إلى الخطأ الشائع الذي يساوي ما بين الشمس وبين "رع" الرب الراعي للبشر حسب ما أملته الصياغة "الشمسية" للعقيدة العربية. فكما أشرنا سابقا، اعتبر العرب أن إله السماء العالي المستتر الخفي هو إله غامض أعظم من أن تعرف هويته. لذلك، اعتمدوا الشمس والقمر والكواكب أو النجوم كرموز قدسية له لا أكثر. فالشمس ليست الإله "رع" رب السماء بل هي ترمز إليه. هي، في حقيقة الأمر، ترمز إلى عينه التي تحرس البشر في النهار كما تحرسهم عينه الثانية، القمر، في الليل.[23] وبما أن "حر" هو أيضا "حورس" الحارس، فقد تم التوفيق بين الصياغتين بإعطاء "حر" رمزا قدسيا جديدا هو "حر آختي" أو "حر الأفق" الذي يرمز إلى "رع" أثناء النهار وقد صور على هيئة إنسان برأس الصقر يعلوه قرص الشمس. كما ظهر "حر" على شكل قرص الشمس المجنح كتوفيق بين الصياغتين، وتحول الملك ابنا "لحر" و"رع" معا، وتم اعتماد هذا الدمج رمزا للسلطة العليا في الوادي، على غرار رمز النسر برأس أسد في الفرات، يتم تعليقه على مداخل المعابد كافة.[24] وهذا التوفيق والدمج للرموز القدسية يجب ألا يخفي عنا حقيقة مهمة وهي أن تقديس الشمس قد بدأ يلغي التغييب السابق لجانب الأم والأب في التعديل البدني المتبنى لصياغة العقيدة في وادي النيل. وبالتالي، ظهور "رع" رب السماء، الذي يمثل جانب الأب في الثالوث الرئيس، يفترض ظهور جانب الأم، ربة الأرض الراعية. وهذا بالطبع ما حدث، إذ ظهرت "رعت"، مؤنث "رع"، كربة للأرض والتي كان يطلق عليها أحيانا "رعت طاوي" أي

---

23 تشرني، ص 59-60.

24 تشرني، ص 58.

راعية الأرضين.[25] وسوف نتعرف لاحقا على الدور الذي لعبه التركيز على الأم والأب في القائمة المقدسة الرسمية على القوائم "الشعبية" وعلى تغيير شكل الصراع ما بين كهنة هذه القوائم وأتباعهم للسيطرة على الملوك. إنما، بشكل عام، تمثل هذه التطورات خطوة لتجانس أكبر ما بين فروع المدنية العربية، وهو تجانس، كما كررنا في أكثر من مناسبة، لم يلغ الخصوصية ما بينها.

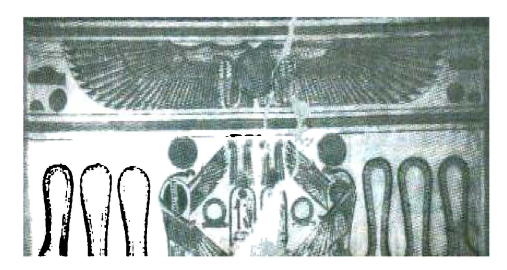
الأسرة الثالثة التي أسسها "جاسر" حكمت لمدة قرن من الزمان تقريبا، 2700 – 2600 ق.م. وهذه المدة وعدد الملوك الذين حكموا في الأسرة الثالثة غير متفق عليه ما بين المراجع بسبب الاختلاف ما بين المصادر التاريخية العربية القديمة، التي تمثلها قوائم الملوك. فبعضها يسقط أسماء للملوك وبعضها يذكر ملوكا لا آثار مكتشفة لهم، مما جعل تاريخ هذه الأسرة غامضا بعض الشيء. التسلسل المعتمد لخلفاء "جاسر" هو "حر سخم خت"، "حر خع با" الذي يلفظ على الأرجح "حر خع باء" أو "حر خع بأو"، "نب قعو رع" وآخر ملوك هذه الأسرة "حر حو" أو "حر حوني".[26] وقد بنى هؤلاء الملوك مقابرهم على شكل هرم مدرج، علما بأن جميعهم، عدا "حر حو"، لم يعثر على أهرامهم مكتملة. فهرم "سخم خت"، على سبيل المثال، لم يعثر سوى على قاعدته وجزء من المصطبة الثانية دون أثر لوجود كساء خارجي مما يدل على أن الهرم لم يكتمل بناؤه لموت الملك المبكر.[27] وتدل زاوية ميل المصطبتين على أنه كان المقصود بناء هرم من سبعة مصاطب، أي بمصطبة زيادة على هرم "جاسر". وفي رأينا أن لهذه الإضافة علاقة مباشرة بزيادة عدد الرموز القدسية على القائمة المقدسة لترضية المؤسسات الدينية الأخرى. وقد يكون في تبني الملك "خع بأو" للقب "نب حر" مؤشر مفيد على ذلك. ولكن ما يلفت الانتباه حول هذه الأهرام غير المكتملة

---

25 هورنونغ، ص 285.

26 "با"، "باء"، أو "بأو" قد تكون الربة "باعو" التي ذكرها ساكونياتن كزوجة للريح "قلبيا"، المتقلبة، اللذان أنجبا الإنسانان الفانيان "عون" (أو جون، وادي جوان في جيزان)، و"برث عون" أي ابنته. (راجع داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 477). ويمكننا مقارنة ذلك مع ما جاء في الحدث النبوي الشريف؛ من استطاع منكم الباءة فليتزوج.

27 مهران - مصر الفراعنة، ص 378.



ور 33: رموز الشا [illegible] في وادي النيل ([illegible] له [illegible] [illegible])

أن الملوك الجدد لم يكملوا بناء قبور سلفهم أيضا، وعادة إكمال بناء قبر الملك المتوفى ليست بغريبة عن وادي النيل. ويدل ذلك على وجود خلاف من نوع ما بين هؤلاء الملوك على الصياغة الرسمية. كما يبدو من المكتشفات الأثرية المنسوبة لهؤلاء الملوك، بأن أيّا منهم لم يحقق المكانة التي كانت للملك "جاسر". فالثراء الفاحش الذي مثله العثور على ثلاثين ألفا من الأواني في قبره لم يكن له مثيل ولو من قريب. بل إن المدافن التي عثر عليها لبعض الموظفين، أمثال "حسري"، أو "حس رع"، في عهد "جاسر" مقابل "متن" في عهد "حر حو"، تدل على الفرق في حجم الثراء بين بداية عهد الأسرة الثالثة ونهايتها. ولا يعكس هذا الفرق، بالضرورة، تدهور في الأوضاع الاقتصادية، فقراءته لا بد أن تنتمي إلى التطورات في صياغة العقيدة. فمن الطبيعي أن تشهد بداية توطيد "جاسر" لصياغة تقديس الشمس وعودة التركيز على الأم والأب في الثالوث الرئيس زيادة كبيرة في الإنفاق وإجزال العطاء للكهنة والموظفين. فقد كان هذا ضروريا لتثبيت أقدام هذه

الصياغة أمام الصياغات "الشعبية" وإعادة الهيبة للسلطة العليا في الوادي. وبالتالي، عظمة قبر الملك بهيئته الجديدة وثراء كهنة "الشمس" فرض زيادة كبيرة في الإنفاق كما ظهر جليا في المكتشفات الأثرية. إلى جانب وجهة النظر هذه، لدينا من قراءتنا لتاريخنا القديم في وادي النيل ما يدل على أن كهنة المعابد الأخرى قد نجحوا، مع نهاية حكم الأسرة الخامسة، في الحد من سيطرة كهنة "رع" وتقييد نفوذهم على الصياغة الرسمية للمملكة. وتبع ذلك ثورة شعبية قادت إلى تدمير وهدم الكثير من المعابد ونهب محتوياتها. وبلا شك كان لهذه التطورات أثرها في ضياع الكثير من اللقى الأثرية لهذه الفترة. أما المعالم التي سلمت من هذا التدمير والنهب فهي التي كان لأصحابها تبجيل كبير لدورهم في منفعة الناس وتحقيق الخير لهم من أمثال "جاسر" وبناة الأهرام الملساء من ملوك الأسرة الرابعة. ومثل هذا التبجيل لبعض الأجداد هو عادة عربية لم يتم التخلي عنها طوال تاريخنا. إذن، التطورات في صياغة العقيدة هي ما يقف وراء هذا الفرق الذي نلمسه في ثراء المخلفات العائدة للأسرة الثالثة بل والرابعة كما سنرى.

المشكلة التي واجهتنا في دراستنا لتطور فرع المدنية في الفرات والمتعلقة بالنصوص الأدبية، تواجهنا في وادي النيل كذلك. فاللقى والمعالم الأثرية تؤكد حدوثها كما أشرنا، ولكن لا نملك نصوصا توضح لنا تفاصيل هذه التطورات وكيف تمت. فانتشار الصياغة "الشمسية" للعقيدة في وادي النيل كان له تأثيره الواضح على مظاهر الإنتاج المعرفي الذي مثلته بشكل أساسي حتى الآن العمارة. وقد أشرنا إلى أن أسلوب العمارة هذا يدل على بلورة مفهوم الصورة الذهنية عن مظاهر الوجود التي رافقت الإيمان بوجود مصدر بدئي لها غامض ومستتر وخفي استخدمت الشمس والقمر والنجوم والكواكب للرمز إلى بعض مظاهره أو صفاته. وهذه الصورة الذهنية التي قادت إلى تأسيس علم الهندسة في التاريخ البشري، كان حجر الزاوية فيها أن مظاهر الوجود المختلفة ما هي إلا صورة ناقصة أو مشوهة لحقيقتها التي لا يمكن إدراكها إلا ذهنيا. ومع أننا فسّرنا عمارة الهرم المدرج بناء على هذا المفهوم، إلا أن تأثيره لم ينحصر على العمارة بالتأكيد. فهذا المفهوم كان ضروريا جدا لإعادة الهيبة للسلطة العليا في الوادي التي ارتبطت بعلاقة مباشرة مع القوة الشمولية كسليلة لها. فالملك إنسان يولد ويأكل ويمرض

ويتألم ويشيخ ويموت، فمن السذاجة القول إن عرب وادي النيل كانوا يعتقدون بأن الملك هو إله بمعنى الكلمة، أو إن السلطة العليا والكهنة حاكوا الأساطير والقصص لخداع الناس حول حقيقة هوية الملك. وبالتالي، فلا بد أن الملك، أيضا، قد نظر إليه على أنه صورة ناقصة أو مشوهة أثناء وجوده في المجال الدنيوي لحقيقته القدسية. ولمحة سريعة على أسلوب رسم ونحت الملوك والرموز القدسية في وادي النيل تؤيد لنا صحة هذه النظرة. فعبر تاريخها ظهر جليا فيها الرسم الهندسي بخطوطه المستقيمة وزواياه الحادة أو الدائرية للخروج بهيئة تامة لها تعبر عن صورة الكمال الذي يمثل حقيقتها. ولا يوجد ما يمنع تطور اجتهادات تدفع بهذا المفهوم إلى حد اعتبار حياة الإنسان ككل في المجال الدنيوي ناقصة ومشوهة بل ووهمية مقارنة مع حقيقة كمالها في المجال القدسي. وهذه نقطة مهمة سنستغلها لاحقا في تفسير الاختلاف ما بين الفرات والنيل حول وضوح معالم المجال القدسي في أدبياتهما. فالتركيز البدني على القبور في النيل دفع إلى التركيز على طبيعة الحياة في المجال القدسي مقارنة مع الفرات. ومع أننا لا نملك أدبيات من هذه الفترة تؤكد لنا تبلور مثل هذا الاجتهاد في وادي النيل، إلا أن التطور في عمارة الهرم يمكن قراءته من خلاله. فقبر آخر ملوك الأسرة الثالثة، "حر حوني"، في ميدوم جنوب سقارة، قد تم بناؤه على شكل هرم مدرج من ثمانية مصاطب مقارنة مع المصاطب الست لهرم "جاسر" أو السبع المرجحة لهرم "سخم خت".[28] وتحمل هذه الزيادة في عدد المصاطب دلالة قدسية مهمة تتعلق، كما أشرنا، بعدد الرموز القدسية المعتمدة في القائمة الرسمية للمملكة. وإن كنا لا نريد التعليق على هذه الرموز في هذه المرحلة لعدم وضوحها بعد، إلا أن زيادة رمزين قدسيين تدل على تطور في صياغة العقيدة الرسمية التي استمرت متمسكة بتقديس "رع" رب السماء. ولكن الإشارة إلى هرم "حر حوني" المدرج لم تكن للتركيز على هذه النقطة بل على ما أصابه من تعديل إضافي على يد الملك "سنفرو" الذي خلفه على العرش.

---

28 سليم - في تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 88. ومن المفيد أن ننوه هنا بأن العرب قد أطلقوا اسم "ميدوم" على هذه المنطقة في وادي النيل نسبة لميدوم، التي هي الآن أرض "ميدي" جنوب "أبها" في عسير (داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 488 + 499).

تزوج "سنفرو" من الأميرة "حطب حرس" ابنة "حر حوني" مؤسسا بذلك الأسرة الرابعة في جدول ملوك وادي النيل.[29] و"سنفرو"، أو "الشنفري"، تتكون من الكلمتين "سن" و"فرو"، بمعنى سن (القمر) أخصب.[30] وقد ظهر اسم "سن فرو" على هرم "حر حوني"، مما دفع الباحثين إلى الاعتقاد بأن "حر حوني" قد مات قبل أن يتمم بناء هرمه فأكمله "سن فرو". وقصة هذا الهرم، أن الباحثين لاحظوا حدوث تطور في أسلوب عمارته إذ بعد أن تم بناؤه على شكل هرم مدرج من ثمانية مصاطب، قام المهندسون بملأ الفراغات ما بينها وكسوها بالحجر الجيري الناعم محولين الهرم المدرج إلى هرم أملس على غرار أهرام الجيزة.[31] وفي رأيي أن " سن فرو" لم يكمل بناء الهرم المدرج ذي المصاطب الثمانية ولكنه كان المسؤول عن الإضافات التي ظهرت عليه من ملء المدرجات ما بين المصاطب وكسوها لاغير. وهذا التدخل، إن جاز التعبير، من قبل "سن فرو" في عمارة قبر سلفه يحمل دلالة مهمة حول علاقته بالملك "حر حوني" من جهة، وعلاقة "حر حوني" نفسه بالتطور في الصياغة الرسمية للعقيدة الذي نسج به هذا الإنتاج المعرفي. فهل هناك علاقة ما بين مثل هذا التطور في بناء الهرم ومفهوم الصورة الذهنية لحقيقة مظاهر الوجود؟ وهل يقف هذا وراء اعتماد "سن فرو" كمؤسس لأسرة جديدة من قبل المؤرخين العرب القدماء؟

علينا أن نقدر جيدا ما يعنيه وجود مؤسسات دينية قوية تتصارع فيما بينها على سلطة الوادي. فبسبب التعديل البدني المتبنى لم يكن هناك ما يجيز القضاء

---

29 فخري، ص 101. و"حطب حرس" هي "حطب حرث" وتعني نصيرة أو راهبة "حرث". و"حرث" تعني السيدة والربة ومنها الحارث كنية للأسد. فيصبح معنى الاسم راهبة أو نصيرة الربة. وعلى الأرجح أن الربة المقصودة هنا هي ربة الزرع أو الخصب لارتباط الكلمة في العربية بالخصب.

30 داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 517. ومن المفيد أن ننوه هنا إلى أن كلمة "فرو"، أو "فر"، هي على الأرجح "فرن" بإضافة نون التعريف في العربية القديمة. وقد انتقلت النون فيما بعد إلى أول الكلمة فأصبحت "نفر" التي عنت كثرة الخير. وقد استخدمت هذه الكلمة اسما لمدينة "نفر" في الفرات كما استخدمت ضمن ألقاب الملوك في النيل مثل "حر نفر" و"نطر نفر" للملك "خفرع".

31 سليم - في تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 95.

على مؤسسة لصالح مؤسسة أخرى لأن حق وجود هذه المؤسسات أصبح راسخا في تقاليد المدنية العربية في النيل. لذلك، كما أشرنا، كان الملوك يحاولون باستمرار الحد من هذا الصراع عن طريق التوفيق ما بين هذه المؤسسات أو ضربها ببعضها البعض في محاولتهم خلق نوع من التوازن يبقي على وحدة المملكة. ما قام به "جاسر" وتطور بناء هرمه المدرج أعطانا صورة محتملة لآلية حفظ التوازن التي كانت متاحة لبعض الملوك. والزيادة في عدد المصاطب إلى أن وصلت لثمانية، أعطانا، أيضا، صورة محتملة لأسلوب التوفيق المتبع. وبما أن العقيدة العربية واحدة والخلاف محصور في الاجتهاد حول طبيعة جوانب القوة الشمولية، من صفاتها ودورها إلى ألقابها ورموزها، فلنا أن نتوقع، بالتالي، أن يكون أساس الخلاف ما بين المؤسسات الدينية مذهبي لا عقائدي. بمعنى أنه ليس بخلاف حول العقيدة ولكن حول صياغتها، إن لم يكن محصورًا في بعض نواحي هذه الصياغة وحسب. ونحن نرجح أن الملك "سن فرو"، على أقل تقدير، قد اعتقد بحقيقة هذا التصور وحاول الدعوة له. فآلية حفظ التوازن التي خرج بها اعتمدت على مفهوم المساواة ما بين هذه المؤسسات من منطلق أن مظاهر الخلاف ما بينها وهمية بسبب ترجمة ناقصة ومشوهة للصورة الذهنية التي يشتركون جميعهم فيها. وهو بهذا سيكون قد رفع مستوى التوفيق ما بين الرموز القدسية إلى مرتبة عالية سمحت باحتفاظ المؤسسات الدينية باستقلاليتها عن بعضها البعض، وفي الوقت نفسه مساوية ما بينها في القائمة الرسمية. وقد انعكست هذه الرؤية للملك "سن فرو" على الإنتاج المعرفي كما مثله عمارة القبور الملكية. فإذا كانت المصاطب في الهرم المدرج تدل على ترتيب هذه الرموز وفق جدول أهمية معين، فتساوي هذه الرموز وفق الصورة الذهنية يفرض ضرورة التخلص من مثل هذا الترتيب بإلغاء المصاطب. وفي هذه الحالة، سنكون أمام أحد خيارين؛ إما إلغاء مفهوم الهرم ككل، أو تطوير عمارته إلى الهرم الأملس. فما الذي سيحكم هذا الخيار؟

إن مفهوم الصورة الذهنية مرتبط بشكل وثيق بالصياغة "الشمسية" للعقيدة، والاجتهاد فيه لن يخرج عن إطارها. والهرم، كجبل اصطناعي، مرتبط بتقديس

قديم للكهوف في الجبال والبوابات إلى المجال القدسي. وبالتالي، ليس لنا أن نتوقع إلغاء "سن فرو" للهرم كقبر ملكي بل تطوير عمارته لتتناسب والصورة الذهنية التي اعتمدها لحقيقة الفروق ما بين المؤسسات الدينية في وادي النيل. وتذويبه لهذه الفروق ومساواته ما بين المعابد المختلفة كان عملا مميزا لم يسبقه إليه أحد، مما يبرر فصله كمؤسس لأسرة حاكمة جديدة. وتذويب الفروق هو تذويب للفروق، بمعنى أن إيمان "سن فرو" بالمساواة والعدل ما بين الرموز القدسية المختلفة سينعكس لا على تطور عمارة الهرم فحسب، بل على نشاطات وعلاقات الملك مع رعيته. وفي حقيقة الأمر أن العرب في وادي النيل قد بجلو " سن فرو" عبر تاريخهم القديم "وكانوا يشيرون إليه بقولهم الملك المحسن، والملك الرحيم، والملك المحبوب، والملك الفاضل، كما صورته الوثائق متواضعا، يميل إلى المعرفة، ويكرم العلماء، ويحسن الاستماع، ويكتب بنفسه، ولا يبالي أن يسأل عما لا يعرفه."[32] وهذا يؤكد لنا عمق إيمانه بصحة الصورة الذهنية لظاهر الوجود. وقد استحدث لنفسه لقبا جديدا هو "نب ماعت" أي الملهم بالعدل والمساواة. و"ماعت" ما هي إلا تجسيد للحق والعدل والنظام، كما سنتعرف عليها لاحقا في الأدبيات العربية القديمة، وهي الأسس التي خلق عليها الكون ومرتبطة برب السماء "رع" بوصفها ابنة له.[33] ولكن كيف أثرت مفاهيم الحق والعدل والنظام على تطور عمارة الهرم؟

إن قيام "سن فرو" بردم الفراغات ما بين مصاطب هرم "حر حوني" وكساءه بطبقة خارجية من الحجر الجيري الأبيض يمثل دليلا واضحا على مبدأ تذويب الفروق ما بين الرموز القدسية، التي مثلتها المصاطب، في محاولة لمساواتها. فمفهوم العدل نراه هنا واضحا وجليا. والصورة الذهنية لظاهر الوجود قد أثرت، بالتأكيد، في عمارة الهرم من نواح أخرى يمكننا متابعتها من خلال دراسة طريقة دفن الملوك. فعبر تاريخ الأسرة الأولى والثانية والثالثة، كان الملوك

32 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 391-392.

33 تشرني. ص 235. و"ماعت" منها المعية والإمعة والاسم المضاف "مع". وكلها تحمل معنى المساواة وغياب الفروق.

يدفنون في غرف تحت الأرض يبنى فوقها المصطبة أو الهرم المدرج. فالملك "جاسر" دفن تحت هرمه المدرج على عمق حوالي 25 مترًا، وكذلك الملك "سخم خت".[34] في حين أن غرفة دفن الملك "حر حوني" و"سن فرو" كانتا على السطح تقريبا في داخل الهرم ليتطور الأمر في غرفة دفن الملك "خوفو"، خليفة "سن فرو"، فتصبح في قلب الهرم، وسطه تقريبا، ثم تعود غرفة الدفن في حفرة قرب سطح الأرض للملوك اللاحقين. ولا يمكننا تجاهل علاقة مكان غرفة الدفن بتحول الهرم من مدرج إلى أملس، وخاصة إذا تذكرنا أن فكرة الهرم مرتبطة بتقديس الكهوف الجبلية كمقابر. فقد مثلت غرفة دفن "خوفو" أوضح صورة للكهف في قلب الجبل التي بدأت ملامحها تتضح منذ "حر حوني". وبالتالي، صورة الجبل الذهنية، ذات الشكل الهندسي الكامل، لم تكتف بشكل الهرم المدرج بل دفعته إلى مستوى أعلى من الكمال والانتظام برؤية الجبل بخطوط مستقيمة وأسطح ملساء. وهذه الرؤية الجديدة، التي اعتبرها العرب في حينها تصحيح لما سبق، تدل على اكتمال رؤية الوجود لا كفوضى عمياء وإنما كنظام له أصوله وقوانينه التي لا يحيد عنها، نظام متكامل تحدث الأمور فيه لأسباب محددة وتحمل معانيَ معينة. وقد كان تأثيرها من القوة بحيث فرضت تغيير مكان غرفة الدفن لتصبح أقرب ما يمكن من الكمال ككهف في قلب هذا الجبل الاصطناعي. فمفهوم النظام نراه هنا، أيضا، واضحا وجليا. وأخيرا، هناك عسير ودورها في التاريخ العربي. فقد سبق لنا وتحدثنا عن احتمال امتلاك عسير لنفوذ سياسي في وادي النيل وجنوب بلاد الشام منذ بداية الألف الثالثة ق.م. وإن كانت أدلتنا المادية واهية في الوقت الحاضر، إلا أن من حقنا التساؤل حول السبب وراء العثور على قطعة فخار تحمل اسم الملك "نعر مر" في تل الشيخ العريني وآنية حجرية تحمل اسم الملك "خا سخموي" في "جبيل" السورية دون غيرهما من ملوك وادي النيل.[35] والسبب، أيضا، وراء تبجيل "جاسر" و"أمن حطب" في

34 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 379.

35 سليم ـ في تاريخ الشرق الأدنى القديم. ص 39-40. لاحظ أن تل الشيخ العريني كان من المدن التي ظهرت بأسوار في مواقع لم تكن مستوطنة من قبل مثل جاوه. وقد تحدثنا في المرجع نفسه عن علاقة هذه المدن بصياغة الفصل العسيرية وأحداث العبيد الشمالية.

الأدبيات العربية الفينيقية دون غيرهما من رجال العرب القدماء في الوادي ما لم يكن هناك سلطة ما موحدة للمنطقة ككل. فمن الملاحظ أن الزقورات، التي يرتبط فن عمارتها بالهرم المدرج، كانت مصاطبها تزرع بالأشجار للتأكيد على صورة الجبل. وحفر مصاطب في سفوح الجبال لزراعتها ليس بحاجة إلى مناطق جبلية وحسب ولكنه من الأمور التي اشتهرت بها عسير، كما في اليمن، منذ القدم. فتمثيل هذه الجبال الاصطناعية بمصاطبها لجبال عسير المقدسة هو أمر متوقع. وبالتالي، إلغاء هذا التمثيل كان، على الأرجح، يقول حقيقتين، تأكيد حق الانفصال عن عسير وتأكيد حقيقة أن الإنتاج الزراعي يعتمد على سهول مروية في وادي النيل لا على مصاطب جبلية. وقد نجد مؤشرا على تأكيد حق الانفصال في اعتبار أن الملك "سن فرو" كان أول من عمل على بناء الحصون الدفاعية ونقاط الحراسة الحدودية، كما كشف عنها في شرقي الدلتا، "فظلت بعض نقط الحراسة تعرف باسمه 'ساق حور نب ماعت' حتى أيام الدولة الوسطى."[36]

إذن، التحول من الهرم المدرج إلى الهرم الأملس ليس أمرا محصورا في تطور علم الهندسة المعمارية والمدنية بعد سلسلة من التجارب في بنائه. فهذا تصور ساذج لأن اللقى الأثرية تدل على أن العرب كانوا يصنعون نماذج مصغرة لأبنيتهم لحساب القيم الهندسية اللازمة لبنائها وشكلها النهائي، كما أشرنا سابقا لنموذج المعبد المكتشف في "السليمية" في وسط سورية. فليس من المنطق في شيء تصور قيام العرب بتعلم بناء الهرم أثناء عملية بنائه وإلا تمكن الباحثون الأوربيون من تطبيق المبدأ نفسه في عمارة المصاطب والمعابد والزقورات. فالإضافات التي تحدثنا عنها أثناء بناء هرم "جاسر" كانت مرتبطة بتعديلات على الصياغة الرسمية للعقيدة لا على تجارب ميدانية لبناء هرم بستة مصاطب. وهذا ينطبق، أيضا، على الإضافات التي قام بها "سن فرو" على هرم "حر حوني" في "ميدوم".

---

36 سليم - في تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 95. ومن الجدير بالذكر أن كلمة "ساق" أو "سق" هي "سك". جبل "سك" شمال شرق زهران في عسير، وتعني المنيع أو الحصين (راجع داوود - تاريخ سوريا القديم، ص 439). ومنها كلمة ساكو، كما في اسم المؤرخ البيروتي ساكو نياتن، وساخو وزاخو، في شمال العراق، ولقب الرب الحامي في الفرات "نن زر سك" و"حصن حر". أو "سك حر نب ماعت" في وادي النيل.

فتحويله من هرم مدرج إلى هرم أملس يعود إلى حقيقة أن تطور مفهوم الصورة الذهنية وتأثيرها على الصياغة الرسمية للعقيدة تعود جذوره إلى "حر حوني" كما دل عليه موقع غرفة دفنه قرب السطح. فإضافة "سن فرو" لهذا الهرم كانت اعترافا منه وتأكيدا على دور سلفه في تطوير هذا المفهوم. وعلى الأرجح، أن هذا لم يمثل المهمة الأولى للملك بعد اعتلائه العرش بل الشروع ببناء قبره أولا. ولا يعود ذلك إلى الإيمان بدور الملك كحلقة وصل وحسب، ولكن لتطور عمارة بناء الهرم الأملس في عهد "سن فرو" نفسه. فقد عثر له على هرمين في "دهشور"، 10 كلم تقريبا جنوب سقارة، يعرف أحدهما بالهرم "المنحني" وهو الذي دفن فيه الملك، والى الشمال منه هرم ثان يعرف باسم "الهرم الأحمر" والذي يمثل أول بناء لهرم أملس على غرار أهرام الجيزة. وينسب هذان الهرمان إلى "سن فرو"، وهو أمر ملفت للانتباه، مما أعطى الباحثين الأوربيين فرصة جديدة لنشر الفكرة الساذجة لتعلم العرب بناء الهرم الأملس أثناء عملية البناء ذاتها.

ما يسمى بالهرم "المنحني" هو هرم أملس بقاعدة مربعة طول ضلعها حوالي 188 مترًا ويصل ارتفاعه الكلي قرابة 101 مترًا.[37] وقد حصل هذا الهرم على اسمه بسبب تغير زاوية انحناء جدرانه الخارجية التي تبدأ بزاوية ميل 54 درجة تقريبا، ثم تتغير على ارتفاع 48 مترًا إلى 43 درجة تقريبا ليظهر الهرم وكأنه منحن أو مكسور.[38] أما هرم "سن فرو" الثاني فقد تم بناؤه بقاعدة مربعة طول ضلعها 220 مترًا وبلغ ارتفاعه الكلي قرابة 99 مترًا وحافظ على زاوية ميل قدرها 43 درجة فلم يظهر فيه ذلك الانحناء السابق، وقد مال لون حجارته إلى الحمرة التي اكتسب اسمه منها. فهل حدث تطور على الصياغة الرسمية للعقيدة، على غرار عهد "جاسر"، يمكننا أن نبرر به هذا التطور في عمارة الهرم إبان عهد "سن فرو" ؟

انحناء هرم "سن فرو" الأول عند منتصفه تقريبا تعرض له الباحثون بنظريات مختلفة. أحمد سليم يشير إلى أنه "يعلل بعض الباحثين هذا الانكسار بالرغبة في

37 فخري، ص 104.
38 فخري، ص 104.

الإسراع في إنجاز البناء بتقليل الارتفاع، أو أن يكون هذا الانكسار لتخفيف ضغط ثقل بناء الهرم فوق الحجرات الداخلية."[39] في حين يقول أحمد فخري بأنه "إذا أردنا البحث عن تفسير عملي معقول لتغيير زاوية بناء هذا الهرم لما وجدنا إلا تفسيرا واحدا، وهو أن زاوية 54 درجة كانت كبيرة جدا وقدر المهندسون المعماريون أن ارتفاع الهرم سيكون كبيرا"، ويكمل أحمد فخري مشيرا إلى أن هذا الهرم كان "المدرسة التي درسوا فيها هندسة تشييد الهرم دراسة كاملة ولهذا نراهم قد تعلموا من أخطائهم وفي الوقت الذي كان العمل جاريا فيه لإتمام الهرم القبلي (المنحني) بدأ المعماريون بتشييد هرم آخر لسنفرو على بعد يقل من كيلومترين إلى الشمال منه، وجعلوا زاوية ميله مماثلة تقريبا لزاوية ميل الجزء العلوي من الهرم القبلي أي ثلاثة وأربعين درجة وأربعين ثانية."[40] كما نرى، عكس الباحثون العرب صدى المدارس الفكرية الأوروبية في تفسير ظهور هذا الهرم على شكل منحن بحصر تحليلهم في مجال العلوم الهندسية بمعزل تام عن الإنتاج المعرفي ككل وبالتالي، عن صياغة العقيدة.

فكرة حساب عامل الزمن أو ثقل البناء أو ارتفاع الهرم كسبب لتغيير زاوية البناء تتناقض مع كون بناء هذا الهرم مدرسة تعلم فيها العرب تشييد الأهرام الملساء المستقيمة. فمبدأ التعلم بالتجربة والخطأ يفترض مسبقا غياب القدرة على حساب مثل هذه العوامل. بمعنى، كيف عرف مهندسو الهرم أن تغييرهم لزاوية البناء، على ارتفاع 48 مترًا، من 54 درجة إلى 43 درجة سيقود إلى إنهاء الهرم بعد وقت مقداره كذا في حين لو استمر البناء على زاوية الميل القديمة فسينتهي البناء بعد وقت قدره كذا ما لم يمتلكوا أصلا من العلم والمعرفة ما يكفي لحساب هذه المقادير؟ بل ما هو الدافع إلى الإسراع أساسا، هل هو الخوف من وفاة الملك؟ فإذا كان هذا هو السبب فلماذا شرعوا ببناء هرم ثان إلى الشمال؟ وعلى نفس النسق، كيف عرفوا أن تغيير الزاوية سيقود إلى تقليل الارتفاع من كذا

---

39 سليم ـ تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 95.

40 فخري، ص 104.

إلى كذا أو أنه سيخفف من ثقل البناء ما يكفي لتحمل الأساس البدني؟ لماذا لم يعمدوا إلى تكبير قاعدة الهرم أو إكمال بنائه حسب الزاوية العلوية عن طريق الإضافة وتوسعة القسم السفلي، أسوة بما اقترحه هؤلاء الباحثون لهرم "جاسر"، إذا كان هدف المهندسين أساسا بناء هرم أملس مستقيم؟ بل لماذا أسقط الباحثون من حسابهم ما لا بد وقد تعلمه المهندسون العرب من بناء المصاطب الضخمة والأهرام المدرجة والذي كان مفيدا، بلا شك، في حساب الوقت والارتفاع والثقل المتوقع لهرم "سن فرو" المنحني؟ فكما سبق، اعتبر هؤلاء الباحثون ذاتهم الأهرام المدرجة تجارب على بناء الأهرام الملساء، فما الذي دفعهم إلى ضم "الهرم المنحني" لهذه التجارب أيضا؟ هل كان للمصطلحات التي اختاروها لوصف أهرام الجيزة، "الهرم الحقيقي" أو "الهرم الصحيح"، دور في نظرتهم إلى جميع الأهرام السابقة على أنها تجارب ومحاولات؟ إن مبدأ التعلم بالتجربة والخطأ لا ينطبق هنا مهما تعددت أشكال محاولة فرضه.

الوقت لم يكن عاملا حاسما في تشييد هذه المباني المقدسة، فآثارنا في وادي النيل مليئة بمقابر ملكية لم يكتمل تشييدها. هرم "سخم خت" غير المكتمل كان طول ضلع قاعدته 120 مترا، والسور الذي يحيط به كان سيصل إلى 550 × 200 مترًا، ولو كان الملك قلقا على سرعة إنجاز قبره لبناه أصغر من ذلك، بل لظهرت جميع هذه المباني صغيرة الحجم. أما فيما يتعلق بارتفاع الهرم، فبعملية حسابية صغيرة تكتشف بأن ارتفاع "الهرم المنحني" لو استمر بناؤه بزاوية 54 درجة ما كان ليتجاوز 125 مترًا، وهو أقل بكثير من ارتفاع هرم "خوفو" في الجيزة الذي بلغ ارتفاعه 146 مترًا. بل إن زاوية الميل المعتمدة لجميع الأهرام اللاحقة في وادي النيل هي 52 درجة مما يعني بأن المهندسين العرب لم "يتعلموا" شيئا من زوايا بناء "الهرم المنحني" أو زاوية ميل "الهرم الأحمر".[41] فهم لم يأخذوا بها لأن الهندسة المعمارية والمدنية العربية منذ ذلك الزمن القديم كانت تحتكم إلى علوم وقوانين لا إلى مبدأ التجربة والخطأ. فلماذا تغيرت زاوية ميل الهرم عند منتصفه إذن؟

.Aldred, p 84 41

في معرض دراسته لزقورة "أور"، يلفت ليونارد وولي الانتباه إلى أن المصاطب لم تكن تبنى بخطوط مستقيمة بل بخطوط ذات انحناءات بسيطة، "فالجدران لم تمِلْ إلى الداخل فحسب، بل الخط من الأعلى إلى الأسفل كان محدبا."[42] لذلك، لا يوجد خط مستقيم واحد في عمارة الزقورات بل خطوط محدبة تقود البصر إلى نقطة محددة واحدة هي مركز البناء عوضا عن متابعة البصر صعوده إلى قمة البناء، هذا إلى جانب أن مثل هذا الانحناء في خطوط المباني العالية يوحي بالقوة والثبات مقارنة مع الخطوط المستقيمة. وهذا بالفعل ما يحدث للناظر إلى "الهرم المنحني" مقارنة مع أهرام الجيزة. فبسبب هذه الحدبة في الخطوط، هذا الانحناء في الوسط، يجد الناظر وقد تركز بصره على وسط الهرم مقارنة مع تركزه على أعلى الهرم. في وسط الزقورة هناك المعبد حلقة الوصل، وفي قلب الهرم هناك الموضع الجديد لغرفة دفن الملك حلقة الوصل، فهل يعني هذا بأن هناك فكرة ما تقف خلف مفهوم بناء "الهرم المنحني" ؟! وهذا "الهرم المنحني" يحمل ملامح تلك الأبنية المكعبة بجدرانها المنحنية إلى الداخل يعلوها الهرم المخروطي وتلك المسلات المرتبطة بتقديس الشمس، فهل يعني هذا بأن هناك فكرة ما تقف خلف مفهوم بناء "الهرم المنحني" ؟! وهذا "الهرم المنحني" هو الوحيد من بين أهرام وادي النيل الذي له مدخلان؛ مدخل من الواجهة الشمالية، وهي الواجهة التقليدية لمداخل الأهرام، ينتهي بغرفة للدفن قرب سطح الأرض، ومدخل من الجهة الغربية ينتهي بغرفة دفن علوية في قلب الهرم حيث دفن الملك.[43] فهل يعني هذا بأن هناك فكرة ما تقف خلف مفهوم بناء "الهرم المنحني" أم مازال الأمر متعلقا بعامل الوقت وارتفاع الهرم ومبدأ التجربة والخطأ؟!

وكما تطورت الصياغة الرسمية في عهد "جاسر"، نراها تتطور في عهد "سن فرو"، أيضا. فقد حكم "سن فرو" أربعة وعشرين عاما ولقب نفسه "رسول ماعت"

.Wooly, p 80 _ 81 42

43 مهران ـ مصر الفراعنة، ص 393.

ساعيا إلى إقامة الحق والعدل والنظام عبر تطوير مفهوم الصورة الذهنية للوجود. وقد أشرنا إلى أن جزءاً من هذه الصورة ارتبط بعمارة الأهرام، وأن جزءاً منها قد ارتبط بصورة الملك كحلقة وصل مع القوة الشمولية. فهذه الحلقة هي حلقة ذهنية لا تحمل أي شبه بالملك المجسد في المجال الدنيوي. بمعنى أن قبر الملك لا يمثل الصورة الكاملة الحقيقية لهذه الحلقة، فهو في المجال الدنيوي ناقص ومشوه، أما هناك في السماء حيث يعود "ابن رع" إلى رفقة أبيه، هناك في تلك الصورة الذهنية الخالصة نتعرف على حقيقة حلقة الوصل هذه. وعلى ما يبدو أن "سن فرو" بعد أن أتم بناء هرمه المنحني والمعابد الملحقة به، قد أعاد النظر مليا في مفهوم قبره وحقيقته كحلقة وصل بناء على مفهوم الصورة الذهنية هذا. فرأى ضرورة تحويل قبر الملك إلى رمز يقود المتعبد أو المتقرب من حلقة الوصل هذه، بعيدا عن صورتها الناقصة في المجال الدنيوي إلى تلك الصورة الكاملة الحقيقية لها. فالأنظار لا بد لها وأن تتجه إلى السماء، إلى حيث سيكون الملك بعد وفاته، لا إلى غرفة الدفن. وبالتالي، لا بد أن تقود عمارة الهرم بصر المتعبد إلى الأعلى لا إلى الوسط. وذلك لا يعني، بطبيعة الحال، أن قبر الملك قد فقد قدسيته كحلقة وصل، كل ما في الأمر أن صورته انتقلت من المرئية المحسوسة إلى الذهنية. وبهذا، لا بشيء آخر، نبدأ في فهم وتقدير عظمة هذه المقابر الملكية في وادي النيل وتطورها من مصطبة إلى هرم مدرج إلى هرم أملس منحن إلى الهرم أملس مستقيم. فكل قبر مثل فكرة محددة واجتهادا معينا في صياغة العقيدة بعيدا عن المفاهيم الساذجة للتجربة والخطأ. وحكم "سن فرو" الطويل سمح له بالإشراف على هذه التعديلات في صياغة العقيدة كما حدث مع "جاسر". فنراه بعد أن بنى "الهرم المنحني" يعمد إلى بناء حرم أملس مستقيم، "الهرم الأحمر"، ليعبر عن تطور نظرته التي اعترف لسلفه، الملك "حر حوني"، بأنه مؤسسها بتحويل هرمه المدرج في "ميدوم" إلى هرم أملس مستقيم. والحال كذلك، لا بد لنا من أن نستفسر عن سر دفن الملك في قلب "الهرم المنحني" بدلا من "الهرم الأحمر" بما أن نظرته قد تطورت إبان حكمه.

حقيقة الأمر، أنه لم يتم العثور على جثة "سن فرو" في أي من الهرمين في دهشور. وهذا ليس بالأمر الملفت للانتباه حيث تعثر العثور على جثث غالبية ملوك وادي النيل الأوائل. ولكن جميع الأدلة تشير إلى أنه قد دفن في "الهرم المنحني"، إن كانت تلك المتعلقة بالعثور على المعبد ومباني الاحتفال "بعيد السد" والنقوش والرسومات على جدران المعبد التي صورت الملك في الاحتفالات وزياراته للمعابد. أو الأخرى المتعلقة بالعثور على تماثيل لكهنة من المملكة الوسطى في المعبد وقبور لأفراد عائلة الملك وكهنة وموظفين من عصره والعصور اللاحقة أيضا، منتشرة إلى الشرق من هذا الهرم. بالمقابل، لم يتم العثور على أي شيء مشابه حول "الهرم الأحمر"، لا معبد ولا مباني ولا قبور حوله وكأنه بني من قبل "سن فرو" كصرح حضاري يشير إلى ما سيكون عليه المستقبل وينير الطريق إليه. هذا إلى جانب أنه ليس من المستبعد أن يجابه سعي "سن فرو" للمساواة ما بين الرموز القدسية المختلفة بغضب كهنة الشمس الذين اعتادوا طوال الأسرة الثالثة على امتلاك اليد العليا في الشؤون الدينية في الوادي مقارنة مع الكهنة الآخرين. فمع أن الهرم الأملس المستقيم قد ركز الأبصار على السماء، مما يتماشى مع "الصياغة الشمسية" وعودة التركيز على الأم والأب في الثالوث المقدس، إلا أن المساواة ما بين الرموز القدسية قد فرضت ضرورة المساواة ما بين "راع"، و"آمون" أو "عمون"، و"أتوم" أو "أتم" وما يصدر عنها من رموز أخرى. وهي مساواة على طريقة التوفيق بحيث وإن اتفقت هذه الرموز في الصفات والمسؤوليات إلا أنها حافظت على استقلاليتها فلم تندمج متوحدة تحت رمز ولقب واحد. وبالتالي، مثل هذه الخطوة ستقابل بالترحاب من قبل الكهنة الآخرين وتعيد لهم شيئا من سلطتهم التي سلبها كهنة الشمس الذين لم يجدوا في مثل هذه الخطوة سوى تهديد لمنزلتهم. فعلى الأرجح أنهم اعتبروا الهرم الأملس المستقيم مغالاة في المساواة ما بين الرموز القدسية المختلفة مما دفع الملك، الذي بنى اجتهاده أساسا على الصياغة "الشمسية"، إلى ترضيتهم باعتماد "الهرم المنحني" قبرا له. وقد يفسر لنا ذلك السبب وراء قيام ابنه، "خوفو"، الذي اعتلى العرش بعد أبيه، ببناء ثلاث غرف دفن في هرمه بالجيزة، واحدة تحت الأرض

وثانية في قلب الهرم وثالثة علوية في وسط الهرم، وأن يدفن في العلوية كترضية لهم، أيضا. فقد بنى هرمه أملس ومستقيم، الذي سيعتبر مغالاة في المساواة، ولكنه بنى ثلاث غرف دفن، على الأرجح مثلت الصياغات الرئيسة الثلاثة في الوادي، واختار أن يدفن في أعلاها التي رمزت للصياغة "الشمسية"، وهي وجهة نظر محتملة.

و"خوفو" هو "كوفو" بمعنى العزيز المنيع، وكلمة "كفّ" مازالت مستخدمة إلى الآن بمعنى منع.[44] وقد اعتلى العرش في فترة ازدهار ورخاء بفضل الإصلاحات التي قام بها أبوه على الصياغة الرسمية التي خففت من حدة الصراع ما بين المؤسسات الدينية المختلفة ومؤسسة الحكم إلى حده الأدنى، بمساواته ما بين الرموز القدسية المختلفة. وسمح هذا للملك "خوفو" بانتهاج سياسة إنشائية نشطة يدل عليها العثور على اسمه في مواقع متعددة في الوادي. أما ما خلد اسمه فقبره الذي بناه في الجيزة ويعرف "بالهرم الأكبر". ويعتبر هذا الهرم أضخم وأعظم بناء قام به الإنسان منذ القدم وحتى اليوم. ولتقدير ضخامته نشير إلى أنه يحتل مساحة قدرها 54 ألف متر مربع، حيث يبلغ طول ضلع قاعدته 230 متر، وقد استخدم في بنائه حوالي 2,300,000 كتلة حجرية معدل وزنها 2,5 طنا وبلغ ارتفاعه 146 مترًا.[45] فإذا تم تقطيع هذه الكتل الحجرية إلى كتل بحجم 30 سم مكعب وصفت قرب بعضها البعض على شكل خط لأمكنها تغطية ثلثي محيط الأرض عند خط الاستواء، أو بناء سور حول فرنسا بسماكة متر وارتفاع ثلاثة أمتار.[46] بل بالإمكان وضع كاتدرائية فلورنسا وميلانو والقديس بطرس في روما والقديس بول وويستمنستر أبي في لندن إلى جانب بعضها البعض في المساحة التي تغطيها قاعدته، مما يدل على ضخامة هذا البناء وعظمة تصميمه التي

---

44 وقد أورد المؤرخ "هيرودت" اسمه حسب اللفظ الفينيقي "كوبوس" بسبب الإبدال الشائع ما بين الباء والفاء في اللهجة الفينيقية (داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 513).

45 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 396.

46 فخري. ص 111.

لا مثيل لها.[47] وقد تم كساؤه من الخارج بطبقة من الحجر الجيري الأبيض مما أضفى عليه فخامة إضافية، إلى جانب بناء معبد كبير في ناحيته الشرقية الذي بني إلى الشرق منه جسر ضخم يربط ما بينه وبين الوادي. وإن كان هذا لا يكفي فقد تم الكشف عن خمسة حفر كبيرة، ثلاثة في الناحية الشرقية واثنتان في الجنوبية، وضعت فيها سفنا كبيرة من الخشب. وقد أمكن التعرف على أبعاد إحدى تلك السفن التي بلغ طولها 43,5 مترًا وارتفاع مقدمتها خمسة أمتار ومؤخرتها سبعة أمتار.[48] وفي حقيقة الأمر إنّ هذا المستوى من الضخامة والعظمة لم يتحقق لأحد من ملوك العرب عبر تاريخنا القديم. وقد يكون مفيدا أن نحاول معرفة ما يقف خلفها من أسباب، وعلاقتها بالإطار العام لحضارتنا العربية.

هناك، بطبيعة الحال، خلاف حول زمن بداية حكم الأسرة الرابعة، حسب اجتهاد الباحثين في تقدير بداية عصر الأسرات. لذلك، لا يوجد ما يمنع أن يكون حكم "سن فرو" قد بدأ حوالي 2600 ق.م، مما يعني أن "خوفو" قد اعتلى العرش في الفترة ما بين حوالي 2580 – 2570 ق.م. ومن دراستنا لبعض مظاهر إنتاجنا المعرفي في الفرات، كان جليا لنا بأن التركيز على الكهنة والحكام كان قد بلغ درجة ظهر فيها هذا الإنتاج شبيها بوادي النيل، إن كان في لوح "أور نينا" أم في مدافن "أور" الملكية. فإذا كانت هذه الدرجة العالية من التركيز قد ظهرت واضحة في وادي الفرات مع وجود ذلك التعديل البدني الذي يعارضها، فما بالنا في وادي النيل مع وجود ذلك التعديل البدني الذي يؤيدها، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية، كنا قد أشرنا إلى أن المناخ العام لتلك الفترة يمكن وصفة برغبة فروع المدنية العربية فصل نفسها عن النفوذ التقليدي لعسير، بوحي صياغة الفصل العسيرية وتحقيقها لازدهار وثراء يؤهلها لذلك. فإذا كان جزء من فكرة التحول

47 بوترو. ص 302. وحقيقة الأمر أن طول ضلع قاعدة "الهرم الأكبر" لا تزيد سوى عشرة أمتار عن قاعدة هرم "سن فرو" الأحمر.

48 فخري. ص 113. قارن ذلك مع عربات مقبرة "أور".

إلى الهرم الأملس قد عبرت عن هذه الرغبة بتأكيد الخصوصية، فلا يوجد ما يمنع أن تمثل ضخامة "الهرم الأكبر" تعبيرا أبلغ عن هذه الرغبة إن لم نقل تأكيدها.

لذلك، لا يفاجئنا استحداث "خوفو" لقبا جديدا لنفسه هو "حر مجدو" أو "حر مجرو" بمعنى "حر" الحصين.[49] فهو لقب يتسق مع سياسة والده "سن فرو" الذي كان أول من بنى الحصون الحدودية، ويتسق مع سياسته هو في تأكيد انفصاله عن نفوذ عسير السياسي. ويبدو جليا من استخدام "حر" في اللقب استمرار ذلك التوفيق القديم ما بين الرموز القدسية في الوادي. كما تدل القبور المكتشفة لأفراد عائلته وبعض موظفيه، قرب ضلع هرمه الشرقي والغربي، تعزيز دور الملك كحلقة وصل مع القوة الشمولية. ومن بين هذه القبور واحد لأخي الملك، واسمه "حم أيون"، الذي كان مشرفا على تشييد هرم "خوفو" لفترة معينة. وقد أوردنا اسمه للتذكير بأن "أيون" أو "عون" أو "جون" هو أحد الإنسانين الفانيين اللذين أنجباهما الريح "قليبا" والربة "باعو"، أو "بأو" كما ذكر سكونياتن البيروتي، مما يدل على عمق وحدتنا الثقافية العربية.[50]

ولم يسلم "الهرم الأكبر" من الأفكار والنظريات الساذجة حول بنائه وكيف تم. فإلى جانب تفسير بناء ثلاث غرف دفن على أنه نتيجة تغيير في تصميم الهرم أثناء بنائه، تبنى كثير من الباحثين مفهوم السخرة لتبرير قدرة الملك "كوفو" بناء صرح بهذه الضخامة في ذلك الزمن البعيد. "كثيرا ما نقرأ لبعض الكتاب نقدا لاذعا عن أعمال السخرة أو الرق في تشييد الهرم، وعن الحكام الذين يستنزفون دماء الشعب في سبيل تحقيق أشياء لا فائدة منها للناس بل كل فائدتها تعود إلى الحاكم نفسه ليتباهى بها. وأراد البعض الآخر أن يدافع عن قدماء المصريين

---

49 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 394. وحقيقة الأمر أن كلمة "مجد" و"مجر" تحملان اثنتيهما معنى العزة والمنعة. فكلمة "مجد" تعني العز والرفعة والأرض المرتفعة مثل نجد. و"مجر" تعني الشيء المنيع والجيش العظيم. وهذا التشابه في المعنى يبرر الخلاف على طريقة النطق ولكنهما يتسقان مع اسم الملك "خوفو" بمعنى المنيع.

50 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 477.

فقال بأن خوفو وغيره من الملوك كانوا يشيدون الأهرام ليساعدوا المتعطلين عن العمل في شهور الفيضان عندما تصبح الحقول مغطاة بالمياه، فتقل فرص العمل ويندر وجود القوت للفقير الذي لم يستعد لتلك الأيام، فكان تشييد الأهرام عملا إنسانيا لأنه يضمن لهم الطعام والشراب. وكلا الرأيين بعيد عن الصواب لأننا لا يمكن أن نحكم على الماضي بمنطق العصر الحاضر، أو بتعاليمه وآرائه."[51] وحقيقة الأمر أن الأستاذ أحمد فخري قد أصاب برفضه الرأيين، ولو أنه استبدل "لأننا لا يمكن أن نحكم على الماضي بمنطق العصر الحاضر، أو بتعاليمه وآرائه" بقوله "لأن كلا الرأيين يعبران عن خصوصية ثقافية أوربية لا تمت للعرب بصلة" لكان أساس رفضه أمتن. هذا علما بأنه يشير إلى ذلك بعد بضعة أسطر وكأن كلماته أعلاه قد سقطت سهوا، إذ يقول، "وربما صعب فهم ذلك على الغربيين الذين طغت على أذهانهم فلسفة ''المادية ومنطقها'' ، وربما صعب فهم ذلك أيضا على بعض أبناء المدن الكبيرة في الشرق ممن تنقصهم تجارب الحياة، ولكن ليذهب هذا أو ذاك إلى إحدى القرى الصغيرة في ريف مصر أو غير مصر، ويرى الناس وهم يعملون عندما يستقر رأيهم على بناء مسجد صغير أو ضريح لأحد الأولياء، فيرى أهل القرية جميعا، بل وبعض جيرانهم من القرى الأخرى وهم يعملون دون أجر، ويرى القادرين من بينهم يتنافسون في تقديم الطعام لغير القادرين من العاملين، والنساء يعملن طول اليوم في حمل الماء اللازم للبناء، بل ويطغى الحماس على أغنياء القرية فيأبون إلا أن يعملوا بأيديهم مع غيرهم راجين المغفرة والثواب. فليذهب إليهم ويرى البشر يعلو وجوههم وهم يعملون طوال اليوم تحت وهج الشمس، وليتحدث بعد ذلك عن السخرة وغير السخرة."[52]

هذه الصورة الجميلة لدور العقيدة في الإنتاج المعرفي هي مفتاح فهم حضارتنا العربية ومظاهرها المكتشفة. فقبر الملك ضريح مقدس يضم "ابن رع" حلقة الوصل مع القوة الشمولية، وبناءه واجب مقدس، جزءاً من نشاط التقرب

51 فخري. ص 114-115.

52 فخري. ص 115-116.

وطلب المغفرة، ليس له علاقة بتباهي الملك أو تشغيل المتعطلين عن العمل! ولعل المدينة العمالية الضخمة المكتشفة إلى الغرب من هرم "خف رع"، كافية لإيواء 4000 عامل تقريبا، والقبور المكتشفة لبعض هؤلاء العمال دليل كاف على العناية الفائقة والاحترام والتقدير المسبغ من قبل الملوك على العاملين في إنشاء هذا البناء المقدس.[53]

"خوفو" كان مزواجا كثير البنين والبنات. وقد نشأ صراع ما بين أبنائه على العرش تدل عليه حالة مقابرهم التي كثير منها محيت عنها أسماء وصور أصحابها، مما يذكرنا بأحداث الأسرة الثانية، أو لم يتم نقش جدرانها أو لم يكتمل بناؤها.[54] وبسبب استقلالية المؤسسات الدينية وبعض السلطة التي أعيدت لها منذ أيام "سن فرو"، فقد وجد كهنتها في هذا الصراع، بلا شك، تربة خصبة للسيطرة على مؤسسة الحكم. أقوى هؤلاء الكهنة كانوا "كهنة الشمس"، ودعمهم لأي ابن من أبناء "خوفو" كان فيه ضمان لنجاحه اعتلاء العرش، مما أثار حفيظة الكهنة الآخرين.[55] أما فيما يتعلق بخلفاء "خوفو" من أبنائه، فقد اعتلى العرش بعده "ددف رع" الذي حكم ثماني سنوات وبنى لنفسه هرما لم يكتمل قرب "أبو رواش" طول ضلع قاعدته مائة متر.[56] ونلاحظ هنا أن "ددف رع" لم يبن هرمه في الجيزة قرب أبيه بل اختار لنفسه ربوة "أبو رواش"، سبعة كيلومترات إلى الشمال منها. وأبعاد الهرم تشير إلى أن حجمه كان أقل من نصف حجم هرم "خوفو"، إلى جانب أن حفرة السفينة في الجهة الشرقية من هرمه لم يتجاوز

---

53 فخري. ص 121.

54 فخري. ص 117.

55 ومن أسماء هؤلاء الأبناء الذين أود التعرض لهم "دوق حر". حيث "دوق" أو "دوك" أو "دك" تعني الأمير الحارس الحامي (مهران ـ مصر الفراعنة. ص 400) وهي التي ظهرت في لقب أحد حكام الفرات "مس كلام دك" والتي ستظهر لاحقا في لقب "مر دك" الذي يمثل الابن في الثالوث الرئيس في الفرات. وهذه الإشارة هي للتدليل مرة أخرى على مدى وحدتنا الثقافية منذ القدم وحسب.

56 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 402. قد تكون الفاء هنا هي حرف الباء بسبب الإبدال الشائع بينهما في اللهجة الفينيقية. و"ددب" تعني رقيب أو دليل. أما "أبو رواش" فهو استنساخ لاسم جبل "أبو رواث" شمال مدينة الليث في عسير (داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 498).

طولها 25 مترًا بالمقابل.[57] وقد يدل هذا على أن "ددف رع" كان عهده مليئا بالاضطرابات التي لم تسمح له بالتوسع في بناء قبره، مما يبرر ملامح الحزن التي ظهرت على التماثيل الثلاثة المكتشفة له في حفرة السفينة. ويمكننا أن نستخلص من ابتعاده عن قبر أبيه أنه حمل رؤية مخالفة لسياسته. وعلى الأرجح أن هذه الرؤية كانت نتيجة وقوعه تحت التأثير المباشر "لكهنة الشمس" الذين وجدوا في سياسة "خوفو"، المساواة ما بين الرموز القدسية، إضرارا بمصالحهم. وما يؤيد لنا هذا الاحتمال أن "ددف رع" وبنيه كان لهم احترام كبير في نصوص الأسرة الخامسة.[58] والأسرة الخامسة، يؤكد لنا الأستاذ أحمد فخري بأنها كانت واقعة تحت السلطة المباشرة "لكهنة الشمس".[59] في حين أن النصوص التي كتبت في العصور اللاحقة، إبان الألف الثانية ق.م، بعد الثورة على الكهنة، لم تضف مثل هذا الاحترام على أبناء "ددف رع" بل اعتبرتهم مغتصبين للعرش.[60] إذن، لنا أن نستخلص من مظاهر الإنتاج المعرفي هذه أن الصراع ما بين "كهنة الشمس" والآخرين كان على أشده بعد وفاة "خوفو".

"خف رع"، أخو "ددف رع"، اعتلى سدة العرش بعد أخيه كملك قوي عازم على الحد من سلطة "كهنة الشمس" والعودة إلى سياسة أبيه المساوية ما بين المؤسسات الدينية. فبنى قبره قرب أبيه في الجيزة بحجم لا يقل عن عظمة "الهرم الأكبر"، حيث بلغ طول ضلعه 215 مترًا وارتفاعه 143 مترًا تقريبا.[61] وقد تم كساؤه من الخارج بطبقة من الحجر الجيري الأبيض، حيث لا يزال جزء منه باقيا على قمة الهرم. كما تم الكشف عن المباني المحيطة بالهرم بحالة جيدة، مقارنة مع المجمعات الهرمية الأخرى (من معبدين وطرق موصلة مع الهرم وست

---

57 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 403.

58 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 400. بل أطلقوا على "ددف رع" لقب "خِبَر" الذي يعني بالعربية القديمة والحديثة العالم.

59 فخري. ص 130.

60 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 400.

61 فخري. ص 120.

حفر للسفن الضخمة) إلى جانب بقايا المدينة العمالية التي سبقت الإشارة إليها. ونلاحظ أن "خف رع" قد ابتنى لنفسه غرفة دفن واحدة لها مدخلان من الناحية الشمالية، واحد من الساحة والثاني على ارتفاع خمسة عشر مترا على واجهة الهرم.[62] وفي هذا علامة واضحة على أن سياسة المساواة ما بين القوائم القدسية قد بلغت مستوى أعلى بالتخلص من رمزية الغرف الثلاث التي كشف عنها في قبر أبيه "خوفو". بل يتسق مع جهود "خف رع" في الحد من سلطة "كهنة الشمس" وتأكيد هذه المساواة.

الملك "خف رع" أو "كف رع"، والذي ظهر اسمه أيضا على شكل "كف رن"، يعتبر من أشهر ملوك هذه الأسرة. وجليا هنا أن الملك قد استخدم لقب أبيه "خوفو" في اسمه مضيفا إليه "رع" فأصبح معناه "عزيز راع". و"كفرن" هو لفظ عربي آخر للقب الملك حيث "رن" هو "رع" نفسه، كلمة مرادفة له تعني الراني الناظر، الرقيب والراعي. وبالتالي، ظهور لقب هذا الملك على شكل "خع إف رع" في بعض المراجع خاطئ وتشويه ناتج عن جهل باللغة العربية.[63] "ورن هو الجبل في منطقة الجبال التي تنبع منها روافد نهر رنية في سراة زهران المسماة باسمه. وإن تسمية زهران نفسها الباقية هناك حتى اليوم ليست إلا التسمية القديمة 'بلاد زاهي رن'. وقد وردت في كتابة وضعها الكهان على لسان 'آمون' حامي 'تحوت مس' في شكل أغنية للنصر بعد أن غزا تلك المنطقة من أرض كنعان (التي تقع في عسير وليس بلاد الشام كما هو شائع) إذ جاء فيها:

'لقد عبرت المنحنى العظيم لنهارين

في النصر والقوة التي منحتها لك

إنهم يسمعون صرختك للحرب، ويزحفون إلى أوكارهم

إنني أنزع من منخرهم نسمة الحياة، وأجعل

رهبة جلالتك تخترق قلوبهم

62 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 406.

63 راجع ذلك لدى سليم ـ في تاريخ الشرق الأدنى القديم. ص 99.

لقد أتيت لأجعلك تدوس زعماء زاهي

إنني أطرحهم تحت قدميك في البلاد كلها'

ثم إن 'رن' إذا ما أضيف إليها المقطع 'أ' أو 'ع' الذي يعني، كما سبق أن أوضحنا من قبل، 'بيت' أو 'مقام' أو 'أبناء'، يصبح معنى 'أرن' أو 'عرن' مقام الأب (السيد، الرب) 'رن' وعرشه وبيته، ثم نقله الفينيقيون إلى اليونان وصار باليونانية 'أورانوس' وعبده اليونانيون ربا للسماء."[64]

ولا بد أن نعي تأثير المساواة ما بين المؤسسات الدينية على الصياغة الرسمية للعقيدة. فلم يعد هناك مؤسسة دينية بعينها تمتلك سلطة أقوى من الأخرى في إدارة الشؤون الدينية للمملكة. والمساواة المفروضة من فوق، من قبل ممثل الإله في المجال الدنيوي، كانت تمثل الصياغة الرسمية، وتلك الصورة الذهنية عن تساوي جوهر الرموز القدسية مقابل مظهرها الناقص في المجال الدنيوي. وبهذا، يكون الملك قد نجح في أن يصبح حلقة الوصل لا بين المجال الدنيوي والقوة الشمولية فحسب ولكن ما بين القوائم القدسية المختلفة في الوادي. وهذه النقطة كنا قد أشرنا إليها سابقا في معرض حديثنا عن أسباب فشل تعديلات "نعر مر" في الحفاظ على وحدة المملكة في العهد "الثيني". فالصياغة الرسمية ابتداء من "سن فرو" أخذت تتحول إلى حلقة وصل ما بين "الصياغات الشعبية" لا مجرد التوفيق ما بينها بتبني رموزها القدسية وترتيبها ضمن القائمة المقدسة الرسمية. فعن طريق التوفيق ما بين هذه الرموز بمساواتها بعضها ببعض على هذه القائمة، لم يعد بإمكان المؤسسات الدينية الادعاء بأن الصياغة الرسمية قد أهملت رمزا من رموزها أو فضلت رمز مؤسسة على أخرى. وهذا التحول إلى حلقة وصل، نجح في الحد من سلطة الكهنة وإعادة تركيز السلطة السياسية والدينية في يد الملك بلا شك. ومع أننا قد لمسنا بداية ذلك منذ عهد "جاسر" وتمثاله المكتشف في المعبد الصغير، إلا أن التطورات التي مرت بها صياغة العقيدة زمن الأسرة الرابعة قد زادت من هذا التركيز بشكل

---

64 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 514.

أكبر. ويمكننا قراءة ذلك في أسلوب نحت تماثيل "خف رع" المكتشفة في معبد الوادي ضمن مجمعه الهرمي. فقد تم الكشف عن خمسة تماثيل أشهرها منحوت من حجر الديوريت الصلب والذي يعتبر من أجمل وأروع ما نحته عرب النيل.[65] فقد بلغ ارتفاع هذا التمثال 165 سم تقريبا، حيث نحت الملك جالسا، على غرار تمثالي "أخا سخم" و"جاسر"، يلبس على رأسه الحطة التقليدية، على غرار "جاسر"، ولكنه نحت بدون الشعر المستعار وقد تدلت الحطة على كتفيه بنهايات مستقيمة لا مدببة. أما يداه، فقد نحتت اليسرى مسترخية على الفخذ الأيسر والكف منبسطة، على غرار "جاسر"، ولكن اليمنى لم تنحت مضمومة إلى الصدر بل مسترخية على الفخذ الأيمن والكف على شكل قبضة.[66] وبسبب المساواة ما بين اليدين في الوضعية، يمكننا أن نستدل على تساوي سيطرة الملك على السلطتين السياسية والدينية. فالسلطتان تركيزهما في شخص الملك يظهر بثقة أكبر في تمثال "خف رع". ومع ذلك، نلاحظ استمرار التشديد على السلطة الدينية بسبب استمرار انقباض الكف الأيمن. أما عرش الملك فقد نحتت الأرجل الأمامية على هيئة أسد واقف وقد ظهر شعر الأسد متدليا على كتفيه من وراء الأذن مما يوحي إلى شكل الحطة التي يلبسها الملك. فالتمثال، إذن، يؤيد التطورات التي حدثت منذ "جاسر" في الصياغة الرسمية والتي يمكننا أن نقرأ بها مَعْلما آخر خلفه لنا الملك "خف رع" ألا وهو تمثال "أبو الهول" الشهير.

"أبو الهول" كان أساسا جزء من محجر استخدم في بناء هرم "خوفو". وبما أن حجارته من نوع رديء نسبيا، فلم يستغل إلا القسم العلوي من المحجر في جزء من بناء الهرم وأهمل الباقي.[67] وقد عمد "خف رع" إلى استغلال الصخرة

---

65 مهران - مصر الفراعنة. ص 407. يشير محمد مهران إلى أن "الفنانين العالميين"، بمعنى الأوربيين، يعتبرون أن هناك تمثالان يقفان على رأس روائع النحت البشري. أولهما تمثال الملك "خف رع" والثاني تمثال مايكل أنجلو لسيدنا المسيح عليه السلام بعد إنزاله عن الصليب.

66 Aldred, p 111. وهذه الوضعية لليدين قد استحدثها "خف رع" لأن التمثال المنسوب إلى "خوفو" قد تبنى ذات الوضعية التي ظهر بها "جاسر". وقد تغير أسلوب نحت اليدين لملوك النيل اللاحقين ليظهر الكفين منبسطين على الفخذين.

67 فخري. ص 124.

المتبقية في نحت تمثال أسد برأس إنسان بلغ ارتفاعه 20 مترًا وطوله 57 مترًا.[68] وقد أطلق عرب وادي النيل على هذا التمثال لقب "حرم أخيس".[69] وكثيرا من الدارسين العرب المعاصرين "ما زالوا يعتمدون أقوال بعض المؤرخين الأجانب الذين يجهلون اللغة العربية القديمة بلهجاتها الثلاث، وينطلقون من منطلق أن العروبة حديثة، وأن الحضارة المصرية القديمة لا علاقة لها بالعروبة، فيفسرون عبارة 'حرم أخيس' بمعنى 'حور في الأفق'؛"[70] وفي حقيقة الأمر أن العبارة تعني بالعربية، الفينيقية، "خور أخيش أو لخيش، أو العرين، أو بيت الأسد. وإذا ما تذكرنا أن الاسم المفضل عند الهكسوس كان أخيش (بيت الأسد)، وأن من أهم مراكزهم في غرب شبه جزيرة العرب كانت مدينة لخيش، وأن هيرودوت وصف تمثال أبي الهول في مدينة أغروتوس (أغاريت، الجارية) في شرقي البحر الأحمر قبل أن تدمرها الزلازل، أدركنا مدى عمق الأصول العربية في سلالات حكام مصر وادي النيل. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن محفوظات أوغاريت عند تعريفها بلاد الرب 'إيل' تعرّف مصر بأنها 'كرسي موطنه وأرض ميراثه'، والى كثرة ترداد الاسم الفينيقي المصري 'ثور' كصفة للرب 'إيل'."[71] وسوء الفهم هذا نراه مطبقا في شرح معنى لقب التمثال اللاحق، "أبو الهول". فالدارسون العرب يشيرون، نقلا عن الأوربيين، إلى أن تسمية "أبو الهول" قد جاءت من لقب إله "الحثيين"، "حورون"، الذين أطلقوا "بر حول" أي "بيت حول" على التمثال ثم حورت

68 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 410.

69 فخري. ص 124. وحقيقة الأمر أن "حرم ماخيس" قد أطلق على التمثال زمن الأسرة الثامنة عشرة. النصف الثاني من الألف الثانية ق.م. وبالتالي. اللقب الأول الذي أطلق على هذا التمثال ليس معروفا على وجه الدقة. على الأرجح كان "أس فينيق".

70 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 517. علما بأن "حورم" ما هي إلا إحدى الصيغ العربية لكلمة "حر". كما أن "حورن" هي صيغة أخرى أيضا.

71 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 518. وسوف نتعرض لموضوع الهكسوس بشيء من التفصيل في حينه. والمقصود بالعربية الفينيقية اللهجة العربية الشمالية. ومن المفيد أن ننوه هنا إلى أن "أخيش" هي أيضا الاسم الذي أطلق على عاصمة وادي الفرات الأولى. مدينة الملك "مسيلم". التي يلفظها البعض "كيش". بدون إضافة (أ) بمعنى مقام أو أبناء. كما يمكننا أن نرى في "لخيش" اسم مدينة أخرى من مدن الفرات وهي "لكش" أو "لجش".

الكلمة فيما بعد إلى "أبو الهول".[72] و"الحثيين"، حالهم حال "الهكسوس"، هم عرب من سكان عسير لا الشعب المجهول الأصول ومكان الإقامة الذي يفضل الباحثون الأوربيون، ومن يردد خلفهم من العرب، نسبه إلى الشعوب "الهندو-أوربية" أو "الآرية" الذين احتلوا وسكنوا بلاد الشام. وبالتالي، "حورون" أو "حرن" ما هي إلا "حر" حيث إضافة النون في آخر الكلمة كانت دائما في اللغة العربية للتفخيم والتعريف. لذلك، ليس مفاجئنا أن نعرف بأن رمز "حورون" ما هو إلا الصقر.[73] ويصعب أن نرى كيف سقطت الراء وتحولت النون إلى لام لتصبح "حورول" هي "هول". فكلمة "هول" هي "هولا" و"هيولى" التي تعني في العربية، منذ القدم، العنصر الأول، والمادة. وبالتالي، "أبو الهول" تعني في حقيقة الأمر "أبو الخلق".[74] وهذا يتسق مع حقيقة أن تسمية "أبو الهول" لم تطلق على التمثال إلا إبان الألف الثانية ق.م حيث تم تبجيله كرمز قدسي للاستقرار والأمن. بل ويتسق مع لقب عربي آخر أطلق على تماثيل الأسود برأس إنساني منذ القدم وهو "أس فينيق"، الذي تحور في العربية اليونانية إلى "اسفينكس". فقد تم الكشف عن عدد كبير من اللقى الأثرية على امتداد الفرات وبلاد الشام مثلت "أبو الهول" بجسم أسد له جناحان ورأس إنسان. والعبارة، كما أشرنا سابقا، تعني أساس وأصل الفينيق، أساس وأصل السيادة. فكانت هذه التماثيل رمزا للقوة التي مثلها قدرة أجدادنا على إعادة بناء مدنهم بعد أن تتحول إلى رماد وخراب بفعل الزلازل والفيضانات. فهي تحمل ذات الإيحاء معنى "أبو الخلق" القادر على بعث الحياة من جديد من الرماد. ويرتبط مفهوم طائر "الفينيق" بالصقر الذي نحت خلف رأس "خف رع" في تمثاله الذي شرحناه أعلاه. فعادة ما يفسر وجود هذا الصقر خلف رأس الملك بأنه رمز "حر" حارس وحامي "خف رع". ولا يوجد ما يمنع ذلك، بالطبع، ولكننا نضيف هنا بأنه يرمز، أيضا، لمفهوم طائر "الفينيق" وعودة تركيز

---

72 سليم ـ في تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 100، ومهران ـ مصر الفراعنة، ص 409 ـ 410، وابراهيم، ص 174.

73 تشرني، ص 179.

74 داوود ـ تاريخ سوريا القديم، ص 522.

السلطتين في يد الملك. لذلك، نحن نستغرب ما يورده بعض الدارسين العرب، نقلا عن الأوربيين الجاهلين بلغتنا، من أن كلمة "اسفنكس" ما هي إلا اشتقاق من "شسب عنخ" التي تعني الصورة الحية![75] الصورة الحية لماذا؟!

كما إن استخدام الأسد والنسر كرموز للسلطة تعرفنا عليه في معرض حديثنا عن جماعات الريش وصائدي الأسود، كما تعرفنا عليه في رمز السلطة العليا في وادي الفرات. ونجاح ملوك الأسرة الرابعة في النيل بإعادة تركيز السلطة السياسية والدينية في يد الملك، وخاصة في عهد "خف رع"، يجعل المغزى من نحت تمثال "أبو الهول" واضحا وجليا. بل يجعل معنى اسمه، "حرم أخيس" أو "أس فينيق" أو "أبو الهول"، واضحا وجليا. بل من وحي وحدتنا الثقافية بحد ذاتها، من الجلي أن ظهور هذا الرمز الجديد للسلطة وبهذا الشكل هو أمر متوقع. فبدلا من النسر برأس أسد، ظهر الأسد بجناحين ورأس إنساني. وقد يكون رأس "أبو الهول" هو رأس "خف رع"، كما يرى بعض الدارسين، بسبب التركيز البدني على الملك في وادي النيل كممثل للإله في المجال الدنيوي. أما في أفرع المدنية العربية الأخرى، فالرأس الإنساني ما هو إلا تعبير عن الحكمة والعقل المرتبطين بقوة الأسد والنسر/الصقر رمزي السلطة والحكم العربيين. وهذا يفترض أن يكون تمثال "أبو الهول" قد نحت بجناحين أساسا، وهو ما نرجحه. فإلى جانب أن وجود الجناحين يتسق مع التماثيل العربية الأخرى "لأبو الهول" في الفرات وبلاد الشام، لدينا نقوش من وادي النيل تدعم ذلك. فقد عثر على رسم للملك "تحوت مس الرابع"، الأسرة الثامنة عشرة/النصف الثاني من الألف الثانية ق.م، يخلد إحدى انتصاراته العسكرية حيث ظهر الملك على هيئة "أبو الهول" بجسم أسد له جناحان ورأس الملك.[76] لذلك، لا يوجد ما يمنع أن يكون تمثال "أبو الهول" في الجيزة قد نحت أصلا بجناحين اختفيا تحت تأثير عوامل التعرية والتخريب اللذين تعرض لهما التمثال لاحقا.

---

75 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 409.

76 تشرني. ص 42.

وبهذا، نستطيع أن نقدر بشكل أفضل الدوافع وراء قيام "خف رع" بنحت تمثال "أبو الهول" ضمن مجمعه الهرمي في الجيزة. فهو لم يتم نحته من بقايا ذلك المحجر لأن "وجود تلك الصخرة كان يشوه المكان، ولهذا رأى المشرف على العمل أن يستفيد منها لعمل تمثال لسيده."[77] ولأن "مفهوم الأسد الرابض في شكل "أبو الهول" يعني وفقا للمعتقد المصري القديم حمايته للأماكن المقدسة".[78] أو أن "أحجية أصله لا تزال باقية".[79] لقد كان رسالة واضحة ومباشرة إلى أن الملك قد عاد قويا بسلطة مطلقة سياسيا ودينيا لا جدال فيها في الوادي.

الصراع ما بين أبناء "خوفو" على العرش يبدو أنه كان محصورا ما بين "ددف رع" وبنيه من جهة، وبين "خف رع" وبنيه من جهة ثانية. كما يبدو أن "خف رع" وبنيه كانوا مؤمنين جدا بالصياغة الرسمية التي وطدها جدهم "سن فرو" والرامية إلى المساواة ما بين الرموز القدسية لاتفاقها في جوهر الأمور بوحي الصورة الذهنية. لذلك، لم يجد "ددف رع" وبنوه، كما أشرنا سابقا، بدا من الارتماء في أحضان "كهنة الشمس" لكسب دعمهم وتأييدهم في الوصول إلى العرش. وقد وجدوا لدى هؤلاء الكهنة استعدادا كبيرا لمساندتهم لشعورهم بأن الصياغة الرسمية قد حدّت من سلطتهم الدينية في الوادي. ولكن دعم "كهنة الشمس" لهذا الفرع من أبناء "خوفو" قد أثار حفيظة "خف رع" وبنيه بشكل كبير ودفعهم إلى التمسك أكثر بالصياغة الرسمية ومحاربة هؤلاء الكهنة قدر المستطاع. ويظهر هذا الصراع على أشده في عهد الملك "من كا رع" ابن "خف رع". وأوضح هذه الأدلة نبدأ دراستها من لقب الملك بحد ذاته.

اللفظ الذي اعتاد عليه العرب للقب الملك هو "منقرع" بسبب الإبدال الشائع ما بين الكاف والقاف في اللهجات العربية. ولكن من الأفضل الإبقاء على الكاف في اللقب لبيان علاقة لقب الملك بالصراع مع "كهنة الشمس". الملك "من كا رع"

77 فخري. ص 124.

78 سليم ـ في تاريخ الشرق الأدنى القديم. ص 100.

79 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 407.

كان يحمل لقبا آخرا هو "ميسورن".[80] سكونياتن البيروتي بعد أن يحدث عن ولادة الإنسانين الفانيين، "عون" و"برث عون" من الريح "قلبيا" وامرأته "بأو"، يشير إلى أنه قد ولد لهم أبناء آخرون فانون علموا البشرية كيف يصنعون النار بحك قطع من الخشب، ومنهم جاء آخرون علموهم كيف يصنعون أكواخ القصب والملابس من جلود الحيوانات، ومنهم جاء آخرون علموهم كيف يبنون المراكب ويبحرون بها وصيد البر والبحر وصناعة الحديد والبناء بالآجر وإشادة السقوف. كما خلف هؤلاء آخرون هم "أمنون وماغون اللذان خططا القرى والمراعي التي منها ''ميسور وصديق'' ، أي المتحرر والعادل، واكتشفوا صناعة الملح."[81] و"أمنون" هو نفسه "أمون"، مقام أو أبناء السيد "من"، ومن نسله "ميسور" المتحرر. وهؤلاء البشر الفانون الذين تحدث عنهم سكونياتن، عاشوا وتركوا أسماءهم على جبال ووديان وأنهار ومدن وقرى عسير، و"أمون" و"ميسور" كانا من بلاد "زاهي رن" بالذات مما يدل على وجود رابط ما يجمع ما بين "كف رن" وابنه "من كا رع" غير رابطة الدم.[82] ما يهمنا مبدئيا هو لفت الانتباه للعلاقة ما بين لقبي "من كا رع" و"ميسورن". تؤكد جميع المصادر أن كلمة "كا" في وادي النيل كانت تعني القرين، أو الشبيه. وأي عربي يعي بسهولة أن هذه الكلمة مازالت تعني القرين أو الشبيه لا في وادي النيل وحده بل في جميع أرجاء الوطن العربي. فمع تحول اللغة العربية إلى الأساس الثلاثي لأفعالها تحولت "كا"، أو "كاف"، من كلمة إلى حرف جر للتشبيه، كما في قولنا حلو كالسكر. وبالتالي، "من كا رع" تعني "من" مثل "رع"، قرينه وشبيهه. وبما أن الملك هو "ابن رع"، فهو، بالتالي، ابن "من" ومن نسله، ولهذا هو "ميسور" أيضا، كلقب ثان له. ولكن هذا الارتباط الجلي مع عسير من جديد هل يدل على عدول من نوع ما عن سياسة الانفصال السابقة التي تبناها "سن فرو" و"خوفو" ؟ ليس بالضرورة، ولكنه يدل على أن الرغبة بالانفصال سياسيا لم يكن لها أي تأثير على وَحدة الثقافة العربية ما بين وادي النيل وشبه

80 بوترو. ص 304.

81 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 454-455.

82 داوود ـ تاريخ سوريا القديم. ص 477.

الجزيرة. فأسماء وألقاب الأماكن والملوك والرموز القدسية استمرت، كما كانت، جزءاً لا يتجزأ من ثقافة واحدة، عمق جذورها يتضح أمام الدارس شيئا فشيئا كلما تقدم في قراءة التاريخ العربي. ولكن من المؤكد أن أبناء "خوفو" قد حملوا تصورات مختلفة لصياغة العقيدة الرسمية التي أسسها "سن فرو" و"خوفو".

فنحن نرى بيسر هنا، كيف أن التشديد على تساوي الرموز القدسية وبدافع من إرسال إشارة مباشرة لهؤلاء الكهنة عن موقف الملك الثابت من هذه المساواة، نراه قد تبنى لقب "من قرين رع"، ولقب "ميسورن"، أيضا، للتدليل على مساواته ما بين "من" و"رع" وعلى أنه "ابن من" بقدر ما هو "ابن رع". ولم يكتفِ "من كا رع" بذلك، بل عمد إلى بناء قبره قرب قبر أبيه وجده في الجيزة، ولكن بحجم أصغر بكثير للتدليل على عدم رضاه عن "كهنة الشمس". فقد بلغ طول ضلع قاعدته 108,5 متر تقريبا ولم يتجاوز ارتفاع هرمه 66,5 مترًا.[83] أما من الخارج، فقد كسي نصف الهرم بحجر الجرانيت، في حين كسي الباقي باللِّبن بدلا من الحجارة، مما دفع بالباحثين إلى الظن بأن "من كا رع" قد ماتَ قبل أن يُتِم هرمه الذي أكمل بناءه ابنه الملك "شبسس كاف".[84] وهذا ينطبق على باقي مجموعته الهرمية حيث ظهرت المباني مشيدة باللبن بدلا من الحجر. ويصعب تبرير صغر حجم هرم "من كا رع" واستخدام اللبن في البناء من منطلق الموت المبكر للملك، فقد حكم "من كا رع" من 21 – 28 سنة تقريبا.[85] فعلى الأرجح أن فقر البناء هذا كان جزءا من سياسة الملك تعمد الابتعاد عن "كهنة الشمس" ومظاهر الإنتاج المعرفي المرتبطة بهم. وما يعزز جهود الملك في تأكيد المساواة ما بين الرموز القدسية المختلفة، العدد الكبير من التماثيل الصغيرة والكبيرة التي كثيرا ما صورت الملك تحتضنه "حت حور" عن يمينه والرمز القدسي لإقليم من الأقاليم عن يساره في مساواة تامة ما بينها.

---

83 فخري. ص 125.

84 مهران ـ مصر الفراعنة. ص 411.

85 فخري. ص 125.

لذلك، ما أن نصل إلى عهد "شبسس كاف" ابن "من كا رع" حتى نرى موقف مؤسسة الحكم من "كهنة الشمس" وصياغتهم للعقيدة قد بلغ أعلى مستوياته من عدم الرضا، بل الرفض الصريح لهم. فنرى هذا الملك وقد تخلى نهائيا لا عن بناء قبره في الجيزة فحسب بل وعن بنائه على شكل هرم. "شبسس كاف"، الذي قد يعني اسمه الشدة أو الصلابة قرينه، ورث العرش خلفا لأبيه في فترة كان الصراع ما بين "كهنة الشمس" وأبناء "خف رع" قد وصل ذروته متحولا إلى صراع مكشوف.[86] ومع أن حكم الملك لم يدم سوى أربع سنوات تقريبا، إلا أنها كانت عنوانا لتحول مهم في تاريخنا بوادي النيل. خلال هذا الحكم القصير، وفي منتصف الطريق تقريبا ما بين سقارة ودهشور، بنى "شبسس كاف" قبره على شكل تابوت ضخم، 100 متر × 72 مترًا بارتفاع 18 مترًا، معلنا تخليه التام عن أيّة صلة يمكنها أن تربطه بالصياغة "الشمسية" للعقيدة وكهنتها.[87] وقد جرت العادة على إطلاق لقب "مصطبة فرعون" على هذا التابوت الكبير لتمييزه عن القبور المصطبية التي تعرفنا عليها للوك الأسرتين الأولى والثانية. ومن دراستنا لرأس تمثال عثر عليه في قبر الملك، ويعزى له، نكتشف تخلي الملك حتى عن لباس الحطة التقليدية التي بدأها "جاسر" حيث ظهر بشعر قصير فقط دون أي لباس على الرأس.[88]

وجلي هنا أن "شبسس كاف" كان على وشك الخروج بصياغة جديدة للعقيدة الرسمية لم يسبق لها مثيل. فعمارة قبره تدل على أنه تخلص نهائيا من مفهوم الجبل الاصطناعي، بل لم يعد حتى إلى مفهوم المصطبة الأقدم. ولا نملك أي مؤشرات من اللقى والمعالم الأثرية التي يمكننا نسبتها له، توضح لنا التغييرات

---

86 **على الأرجح أن السين الأخيرة في "شبسس" هي للتفخيم على غرار الميم والنون في العربية القديمة. و"شبس" قد تكون "شبث" بسبب الإبدال الشائع ما بين السين والثاء والزين أيضا. وهي مازالت تعني الصلابة والقوة. ونلاحظ في ذلك تخلي الملك عن أي إشارة للرب "رع" في لقبه.**

87 **فخري**، ص 127.

88 Aldred, p 114.

التي كان على وشك توطيدها في الوادي. فبموته نأتي إلى نهاية عهد الأسرة الرابعة، حوالي 2500 ق.م، وعودة سيطرة "كهنة الشمس" على الحكم بشكل لم يسبق له مثيل، وبداية مرحلة سنتعرض لها لاحقا قادت إلى تغيرات جذرية في فرع مدنيتنا بالوادي.

وبهذا نكون قد استعرضنا أهم مظاهر المدنية العربية إبان النصف الأول من الألف الثالثة ق.م، وحاولنا قدر المستطاع ربطها بالتعديلات المرجحة على صياغة العقيدة. فأتينا على بعض اللقى والمعالم الأثرية المكتشفة من سواحل الخليج وشمالا على امتداد دجلة والفرات إلى بلاد الشام ووادي النيل. كما لمسنا بعض هذه المظاهر في "كريت" وحوض "السند" وحاولنا ربطها بالحضارة العربية في حدود ما قدمته لنا المراجع المتوافرة بين أيدينا من معلومات. ويمكننا تلخيص هذه القرون الخمسة بأنها كانت فترة تأسيس لمرحلة مميزة في تاريخنا، بل وتاريخ الإنسانية ككل. فهي الفترة التي ظهر فيها إنتاجنا المعرفي واضحا في الشرق والغرب من كتابة وفن وعمارة وصناعة وعلوم وأنظمة حكم وممالك لا يوجد مجال للشك بتفردها مقارنة مع الحضارات الإنسانية الأخرى. مرحلة تجارب ومحاولات أثْـرَت المخزون المعرفي العربي بشكل كبير وفي زمن قياسي. تجارب ومحاولات في إعادة الوحدة والدمج التقليديين في الذاكرة العربية واللذين كادت أن تودي بهما صياغة الفصل العسيرية. فقد تم استغلال هذا المخزون المعرفي الجديد في تأسيس ممالك عظمى على أكتاف هذه الممالك الأولى التي درسنا ملامحها في هذا الباب. وقد تساعدنا المكتشفات الأثرية في المستقبل على ربط أفرع مدنيتنا ببعضها البعض بشكل أفضل وخاصة إذا ما زادت معلوماتنا عن تاريخ جنوب غرب الجزيرة العربية، عسير، التي اعتبرناها محركا أساسيا لهذا التاريخ القديم ومصدرا مهما لصياغة العقيدة العربية.

الخـــاتمـــــة

هذا الدور لعسير في تاريخنا ينطلق من إيماننا بالعلاقة ما بين العقيدة وصياغتها من جهة والإنتاج المعرفي من جهة أخرى. والغياب الراهن للأدلة الأثرية لا يعني بقاء تصورنا في دائرة الخيال والشك وذلك بسبب ما توفره لنا الأدبيات العربية القديمة من معلومات مهمة تدعمه. ومع العلم بأن هناك من يفترض بأن ما كتبه العرب عن تاريخهم وانتشارهم الجغرافي والأحداث التي رافقت هذا الانتشار، إلى جانب ما كتبوه عن أنسابهم، لا يتعدى كونه قصص أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة، إلا أن مثل هذا الافتراض لا يستند إلى أية حقيقة ملموسة ولا يتعدى كونه تبني دون تمحيص للنظرة الخطية لتطور التاريخ في الفكر الأوربي الحديث.[1] فكثيرا ما يتم إرجاع ما كتبه العرب في القدم عن أنفسهم إلى زمن الطفولة الإنسانية ومرحلة الإيمان بالخرافات، وبالتالي، عدم صلاحيته كمادة تاريخية يؤخذ بها. ومع ذلك، أي دارس للتاريخ العربي القديم في المراجع الأروبية، يلاحظ مدى اعتماد الباحثين الأوربيين على التوراة أو المؤرخين الذين يعتبرونهم إغريقا أو رومانا، في بناء منصة انطلاقهم لتناول هذا التاريخ. بل يبذلون ما في وسعهم لتطويع ما يتم الكشف عنه على أرض الواقع كي يتناسب مع رؤيتهم لقصص التوراة، مثلا، أو رؤيتهم الخاصة لمن هم الإغريق والرومان. وهذا تناقض غريب في الفكر الأوربي الحديث يدل على حالة انفصام

1 من المدهش فعلا الطريقة التي يعمد فيها بعض الباحثين العرب المعاصرين إلى إهمال وتجاهل كيف أرخ العرب لأنفسهم في القدم لصالح رؤية الباحثين الأوربيين للتاريخ العربي. وهو ما يتم تحت اسم الموضوعية والعلمية والحداثة كما وضعت تعريفها الثقافة الأروبية الحديثة وكأنها حقائق مطلقة غير قابلة للتفاوض أو التخطيء. مما يدل على استلاب كامل للعقل وتعطيل له لصالح النقل عن الآخر.

الشخصية التي يعانون منها في تناولهم لكل ما هو عربي. فإلى جانب أن معظم الأسماء التي تطرح لمفكرين ومبدعين إغريق ورومان تعود إلى رجال ونساء من العرب، فالتوراة تنتمي أولا وأخيرا إلى الحضارة العربية بأشخاصها وجغرافيتها وأحداثها. وبالتالي، يصعب علينا رؤية المنطق وراء الأخذ بجزء من الحضارة العربية وترك الأجزاء الأخرى إلا إذا كان القصد فصل وتفكيك الحضارة العربية لتشويه صورتها.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، علينا تقدير نقطة هامة تتعلق بنظرة العرب إلى أنفسهم عبر هذا التاريخ وكيف أثرت هذه النظرة على أسلوب حفظهم له واهتمامهم به. فمصطلح "هذه بضاعتنا ردت إلينا" لا يمثل حقيقة واقعة إبان العصور العربية الإسلامية السابقة فحسب بل يمتد ليشمل عصور الحضارة العربية كلها منذ ما قبل سومر وأكد ومصر وادي النيل. فكما رأينا، ظهر نفوذ الإنتاج المعرفي العربي من الهند إلى أوروبا منذ وقت مبكر، واستمرت أوروبا بشكل خاص متلق دؤوب ومرآة عاكسة للحضارة العربية كما في ثقافة دانوب – 1 إلى كريت إلى اليونان إلى الرومان فبيزنطة المسيحية. وكان العرب يعون هذه الحقيقة وخلفوها لنا في كتبهم منذ مؤسس علم التاريخ سكونياتن البيروتي (نهاية الألف الثانية ق.م)، إلى زينون الصوري (336 – 264 ق.م)، إلى فيلو الجبيلي (61 – 141 م) ولقيان السميساطي (حوالي 125م)، إلى العرب المسلمين.

ومعرفة العرب بنفوذهم المبكر هذا، عمق لديهم الشعور بأنهم مصدر وأساس ما ينعم به الآخرون من علم ومعرفة. ولم يصاحب ذلك شعور بالفوقية كالذي تعاني منه أوروبا الحديثة، بل صاحبه رسالة إنسانية مثلتها الأديان العربية التي هدفت إلى توحيد البشرية تحت صياغة واحدة للعقيدة منذ بابل إلى المسيحية إلى الإسلام. فكما نلاحظ اليوم، تدين ثلثي المعمورة بأحد الأديان العربية بشكل واضح كما تمثلها اليهودية والمسيحية والإسلام، كما يدين ثلثها الآخر بأحد الأديان العربية القديمة (ما قبل الكتابة) وإن كان بشكل يحتاج إلى توضيح أكبر لغير المختصين. وبالتالي، البشرية هي جزء، بشكل أو بآخر، من الحضارة العربية

الأم. وقد دفع ذلك العرب إلى اعتماد آدم أبا للبشرية كلها وأنبياءهم ورسلهم منذرين للبشرية كلها وأديانهم تصلح للبشرية كلها وأماكنهم المقدسة يجب تقديسها من قبل البشرية كلها. وقد تبعهم في ذلك غالبية البشرية كلها. وبسبب العلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي، كان العرب ينظرون دوما إلى ما يفد عليهم من الخارج بمنظار هذه بضاعتنا ردت إلينا.

وقد انعكس ذلك على وصفهم وأسلوب حفظهم لتاريخهم وجغرافيتهم وأنسابهم التي توارثوها أبا عن جد، لا عن قيام وسقوط دولهم وممالكهم فحسب، بل حتى عن بداية سكناهم المنازل في العراء وتحولهم إلى الزراعة وركوب الدواب واختراع الأدوات وحياكة الثياب وبناء السفن وصيد السمك وصنع الخمر والتعدين وحمل السلاح وبداية العنف والقتل واختراع الكتابة وسن الشرائع وصياغة العقيدة. باختصار، وصفوا جميع الأحداث التي اعتبروها أساسية في تطور صياغة عقيدتهم وإنتاجهم المعرفي. وقد اعتبروا أن بداية كل شيء قد حدثت عندهم ثم انتقلت إلى الآخرين، وهو ما تؤكد عليه الشواهد الآثارية كما رأينا حتى الآن. ولأهمية هذه البدايات والتطورات، نجدها ضمن صياغة العقيدة العربية نفسها مما أصبغ عليها قدسية ضمنت حفظها من الضياع والنسيان.

وبالتالي، إذا أعدنا قراءة ما كتبه العرب عن تاريخهم القديم وما حفظته لنا صياغة العقيدة العربية عن هذا التاريخ، مبقين نصب أعيننا ما ذكرناه أعلاه، سنكتشف الكثير مما يساعدنا على الخروج بتسلسل لحضارتنا يعيد الترابط والاعتبار لجميع أجزاءها. بل سنكتشف بأن اللقى والمعالم الأثرية تؤيد هذا التاريخ ويسهل بناء عليه قراءتها بشكل موضوعي وعلمي وجديد. وهذا يفرض علينا إعادة الاهتمام بدراسة العقيدة العربية.

أما الرسالة الوافدة على العرب اليوم، فإن فحواها يعبر عن قطيعة مع الثقافة العربية كما نعرفها في أرضها وفي الأطراف الخاضعة لنفوذها. فأصحابها، قبائل شمال وغرب أروبا - بدو صحاري الجليد الأوربي، قد صاغوا لأنفسهم عقيدة لم يكن جوهرها تجربة وجدية بل كان جوهرها رفض انتمائهم للثقافة العربية

ورغبتهم في البحث عن بديل لها. وعليه، فقد رفضوا أية صياغة للعقيدة من العرب وانتقوا لأنفسهم أجزاء من مظاهر الإنتاج المعرفي العربي ونقلوها بشكل مشوه كي تناسبهم. لذلك، هذه بضاعتنا ردت إلينا لا تنطبق على فحوى هذه الرسالة كما كانت تنطبق على أمثالها في الماضي. فنحن نرى فيها اليوم بعض ملامح بضاعتنا لا أكثر، نراها غامضة ومشوهة ولكنها عديمة الفائدة لنا. فهذا الإنتاج المعرفي الأوربي الحديث مليء بالحقائق النافعة، هذا صحيح، أما كيف استغلت هذه الحقائق في الإنتاج الفكري والأدبي والفني والعلمي والصناعي وأساليب الحياة فلم ينسج بأية صياغة للعقيدة نعترف نحن العرب بها.

إن تطور صياغة عقيدتنا العربية عبر آلاف السنين أمر علينا أن نتفكر به ونعقله لا مفر من ذلك إذا ما أردنا أن نفهم حركتنا عبر تاريخنا منذ أن بدأت تظهر ملامحها مع انحسار الزحف الجليدي الرابع إلى يومنا هذا. وهو أمر بَدَهي، فيما أرى، إذ كيف يمكن أن يتسنى لنا أن ندير حركتنا بما يخدم طموحاتنا وآملنا ما لم نفهم طبيعة هذه الحركة ونهتدي إلى مفاتيحها. مفاتيح قد اجتهدت في هذا العمل بردها إلى العقيدة.

العربي الجديد

لا بد بداية من أن نؤكد ما كنا قد أشرنا إليه في مدخل هذا البحث من أن الفكر الديني "ليس مرحلة منقضية من تاريخ الفكر الإنساني، بل هو سمة متأصلة في هذا الفكر، وإذا كانت هذه الصفة قد أعلنت عن نفسها زمنيا قبل غيرها، فكان الدين مصدرا بدئيا للثقافة الإنسانية، فإن كل المؤشرات تدل على أنه ما زال حيا ومؤثرا بطريقة لا يمكن تجاهلها. ولهذا لن يتسنى لنا أبدا فهم الحاضر الفكري الغني للإنسان إذا نحن أبقينا على هذا المصدر البدئي والمحرض الدائم في دائرة الظل، أو تابعنا النظر إليه بمفهوم عصر التنوير الأوربي باعتباره لغزا أو فوضى فكرية مرتبطة بطفولة الجنس البشري."[1] وبالتالي، فهم العلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي؛ بأن العقيدة هي الخيوط التي ننسج بها والأبجدية التي نصيغ بها ما ننتجه على المستوى الفردي أو المجتمعي أو الإنساني من فكر وأدب وفن وعلم وصناعة وأساليب حياة، يمثل في حقيقته أداة قيمة ليس فقط في فهمنا للتاريخ ولكن في فهمنا للإنسان بشكل عام. وهذا يعني أنها، كأداة، إذا ما أحسن توظيفها ستساعدنا في رسم خطط ووضع سياسات أكثر فعالية وأقرب إلى تحقيق غاياتنا في شتى مجالات حياتنا؛ إن كان في مجال التربية والتعليم أو في الاقتصاد أو في الحكم والإدارة أو في العلوم والتكنولوجيا.

والعربي اليوم، فيما نرى، قد أهمل النظر في هذه العلاقة. فهو إما يحاول التوليف بين أكثر من عقيدة تتجاذبه وتستهويه، فيخرج إنتاجه المعرفي متضارباً وغير منسجم داخليا مع محيطه، وهو إما يكتفي بالاستناد إلى مخزونه المعرفي – أو مخزون الآخر – ظنا منه بأنه جزء لا يتجزأ من عقيدته مما يعيق عليه قدرته

---

1 راجع ص 22 23 في هذا البحث.

على تجاوز هذا المخزون فيبقى أسيره عاجزا عن تجديده والبناء عليه.

عقيدتنا العربية الإسلامية ليس ما أنتجناه في الماضي من فكر وأدب وفن وعلم وصناعة وأساليب حياة. هذا الذي أنتجناه نسج بعقيدتنا ولكنه ليس عقيدتنا ولا يمكن أن يكون بديلا عنها. هكذا يفهم الإنتاج والبناء المعرفي بأنه الاجتهاد المستمر والتجديد الدائم لفهمنا لعقيدتنا مما يقود إلى التجديد المستمر والبناء الدائم لإنتاجنا المعرفي.

العربي الجديد هو الذي يعيد الاعتبار للعلاقة ما بين العقيدة والإنتاج المعرفي بكشف النقاب عن عقيدته كما هي ممايزا بينها وبين الفكر الديني. فالفكر الديني يعمل على تقديم فهم لهذه العقيدة ونسق عقلاني يوضحها ليس إلا. وبالتالي، كفكر إنساني هو بالضرورة عرضة للنقد والتغيير. وبكشفه النقاب عن عقيدته يصبح العربي الجديد قادرا على كشف النقاب عن عقيدة غيره وما نسجه غيره من إنتاج معرفي. وحينها سيكون في موقع أفضل بكثير لتحديد شكل وطبيعة إنتاجه المعرفي الخاص به وفهمه وهضمه وبالقابل تحديد شكل وطبيعة الإنتاج المعرفي للآخرين وفهمه وهضمه. ومن ثم سيكون في موقع أفضل بكثير لإعادة دوره ومساهمته في الإنتاج المعرفي الإنساني خدمة لنفسه وللإنسانية جمعاء.

العربي الجديد مشروع يشتمل على سلسلة من البحوث التي يمثل هذا العمل فاتحة لها. والإعداد جار لبحث خاص، سنعمل على نشره في المستقبل القريب بإذن الله، يتناول العقيدة العربية الإسلامية وكيف يجب التعامل معها في استعادة المكانة الصحيحة للإنتاج المعرفي العربي الإسلامي.

المراجع

1. إبراهيم، نجيب ميخائيل ـ مصر والشرق الأدنى القديم، ط 3، مؤسسة المطبوعات الحديثة، 1960م.
2. الأحمد، سامي سعيد ـ تاريخ الخليج العربي من أقدم الأزمنة حتى التحرير العربي، مركز دراسات الخليج، جامعة البصرة، البصرة، 1985م.
3. بارو، أندريه ـ سومر فنونها وحضارتها، تقديم أندري مالرو، ترجمة وتعليق عيسى سلمان وسليم طه التكريتي، بغداد، 1979م.
4. بارو، أندريه ـ ماري، ترجمة رباح نفاخ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1979م.
5. الباش، حسن ـ الميثولوجيا الكنعانية والاغتصاب التوراتي، ط 1، دار الجليل، دمشق، 1988م.
6. باقر، طه ورشيد، فوزي، وهاشم، رضا جواد، ـ تاريخ إيران القديم، جامعة بغداد، 1979م.
7. باقر، طه ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ط 2، شركة التجارة والطباعة المحدودة، 1375 هـ / 1955م.
8. باقر، طه ـ ملحمة كلكامش وقصص أخرى عن كلكامش والطوفان، دار الحرية للطباعة، بغداد 1400 هـ /1980م.
9. برستد، جيمس هنري ـ انتصار الحضارة تاريخ الشرق القديم، نقله إلى العربية أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية.
10. بوترو، جين وادزارد، أوشو وتكنشتاين، أدام ـ الشرق الأدنى الحضارات المبكرة، ترجمة عامر سليمان، جامعة الموصل، 1986م.
11. بيبي، جيوفري ـ البحث عن دلمون، ترجمة أحمد عبيدلي، دلمون للنشر، نيقوسيا، قبرص، 1405 هـ/ 1985م.
12. تاريخ إفريقيا العام، جين أفريك / اليونسكو، 1980م.
13. تشرني، ياروسلاف ـ الديانة المصرية القديمة، ط 1، ترجمة أحمد قدري، مراجعة محمود ماهر طه، دار الشروق، 1416 هـ/1996م.
14. الجابري، محمد عابد ـ المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000م.
15. الجابري، محمد عابد ـ مدخل إلى فلسفة العلوم، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.

16. حنفي، حسن - مقدمة في علم الاستغراب، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1412 هـ/1992م.

17. داوود، أحمد - تاريخ سوريا القديم " تصحيح وتحرير"، ط 3، دار الصفدي، دمشق، 1424 هـ/ 2003م.

18. داوود، أحمد - تاريخ سوريا الحضاري القديم 1، " المركز "، ط 2، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، 1997م.

19. داوود، أحمد - العرب والساميون والعبرانيون وبنو إسرائيل واليهود، ط 1، دار المستقبل، دمشق، 1991م.

20. دريتون، اتيين و فانديية، جاك - مصر مجموعة كليو، مقدمة للدراسات التاريخية – شعوب الشرق المطلة على البحر الأبيض المتوسط، عربه عباس بيومي، راجعه محمد شفيق غربال وعبد الحميد الدواخلي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

21. دوماس، فرانسوا - آلهة مصر، ترجمة زكي سوس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

22. الذنون، عبد الحكيم - الذاكرة الأولى دراسة في التاريخ السياسي والحضاري القديم لبلاد الرافدين، ط 2، دار المعرفة، دمشق، سوريا، 1423 هـ/2002 م.

23. روبنز، ر. هـ. - موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ترجمة أحمد عوض، مطابع الرسالة، الكويت، 1418 هـ/1997م.

24. روسي، بيير - التاريخ الحقيقي للعرب مدينة إيزيس، ط 1، ترجمة فريد جحا، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1416 هـ/1996م.

25. سليم، أحمد أمين وعبد اللطيف، سوزان عباس - دراسات في تاريخ مصر الفرعونية، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1991م.

26. سليم، أحمد أمين - في تاريخ الشرق الأدنى القديم مصر - سورية القديمة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1993م.

27. السواح، فراس - دين الإنسان، ط 2، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق.

28. سوسة، أحمد - تاريخ حضارة وادي الرافدين في ضوء مشاريع الري الزراعية والمكتشفات الآثارية والمصادر التاريخية، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1983م.

29. سوسة، أحمد - فيضانات بغداد في التاريخ، مطبعة الأديب البغدادية، 1963م.

30. الصليبي، كمال - التوراة جاءت من جزيرة العرب، ط 2، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 1986م.

31. الصليبي، كمال - خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، ط 4، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م.

32. أبو صوف، بهنام - ظلال الوادي العريق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1992م.

33. عبد التواب، رمضان ـ بحوث ومقالات في اللغة، ط 2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408 هـ/1988م.

34. أبو عساف، علي ـ آثار الممالك القديمة في سورية 8500 ق. م إلى 535 ق. م، وزارة الثقافة، دمشق، 1988م.

35. فخري، أحمد ـ مصر الفرعونية موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام 332 قبل الميلاد، ط 7، مكتبة الأنجلو المصرية، 1991م.

36. مهران، محمد بيومي ـ مصر الفراعنة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988م.

37. مهران، محمد بيومي ـ مصر والشرق الأدنى القديم (1) مصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1409 هـ/1988م.

38. مهران، محمد بيومي ـ مصر والشرق الأدنى القديم (9) المغرب القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1410 هـ /1990م.

39. ناشد، مختار رسمي ـ فضل الحضارة المصرية على العلوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.

40. نخبة من الباحثين العراقيين، حضارة العراق (13 جزء)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985.

41. هاوكس، ج. و وولي، ل. ـ أضواء على العصر الحجري الحديث ثلاثة فصول مترجمة من كتاب "ما قبل التاريخ وبدايات المدنية"، ترجمة وتعليق يسري عبد الرازق الجوهري، بيروت، 1967م.

42. هورنونج، إريك ـ ديانة مصر الفرعونية الوحدانية والتعدد، ترجمة محمود طه ومصطفى أبو الخير، مكتبة مدبولي، 1995 م.

43. هوك، س. هـ. ـ ديانة بابل وآشور، ط 1، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1987م.

44. ياسين، خير نمر ـ جنوبي بلاد الشام تاريخه وآثاره في العصور البرونزية، لجنة تاريخ الأردن، عمان، 1991م.

45. Aldred , Cyril _ Egypt To The End Of The Old Kingdom , Thames And Hudson, London, 1965.

46. De La Croix, Horst and Tansey, Richard G. _ Art Through the Ages, Seventh Edition, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1980.

47. Hood, Sinclair _ The Minoans, Crete In The Bronze Age, Thames And Hudson, London , 1971.

48. Howell, Clark and the editors of Life _ Early Man, Time-Life International, Holland, 1966.

49. Jacobson, T. _ The Sumerian King List.

50. Kenyon, Kathleen M. _ Archaeology In The Holy Land, Third Edition, Praeger Publisher New York Washington 1970.

51. The Peopling Of Ancient Egypt And The Deciphering Of Meroitic Script, Proceedings Of The Symposium Held In Cairo 28/1– 3/2/1974 , Unesco.

52. Wheeler , Mortimer _ Early India And Pakistan To Ashoka Thames And Hudson, London , 1959.

53. Woolley, Leonard _ Ur Of The Chaldees, Penguin Books, 1954.